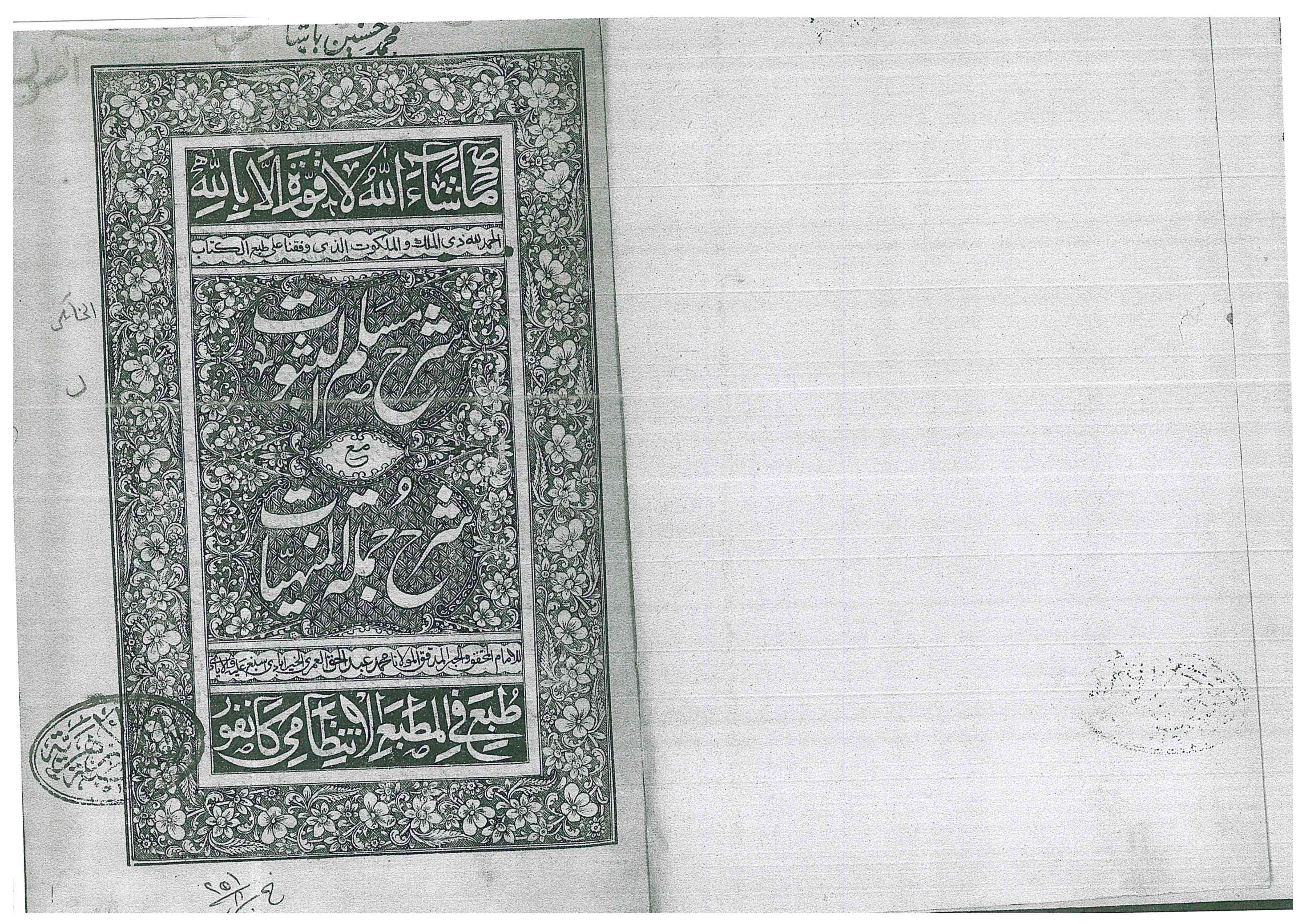


ما شاء الله لا قوة الا بالله
الحمد لله ذى الملك والملكوت الذى وفقنا على طبع الكتاب
شرح مسلم الثبوت
مع
شرح جملة المنهيات
للامام المحقق والحبر المدقق المولانا محمد عبد الحق العمرى الخيرابادى اسبغ عليه
طبع فى المطبع الانتظامى كانفور

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ خالق الارض والسماء المتوحد بالسمو والسناء معطی الآلاء لمن دعاہ عند الاضطرار والابتلاء رازق المکونات فی شقوق الصخور وقعور الدماء والصلوۃ والسلام علی سید الرسل والانبیاء شافع المذنبین یوم الجزاء وعلی آلہ الکرماء واصحابہ الاشداء الرحماء اما بعد فیقول العبد المفتاق الی رحمۃ اللہ الغنی الھادی محمد عبد الحق العمری الخیرآبادی عاملہ اللہ بفضلہ البادی فی العواقب والمبادی ان الکتاب الموسوم بالمسلم فی الاصول لما کان معرکۃ لآراء الفحول وکان اکباد الطلاب وصدور الاصحاب ظامیۃ الی منھلہ مشتاقۃ الی اقتیادہ ملتاعۃ الی مشرعہ مفتاقۃ الی ارتیادہ جاؤنی حصرت صدورہم واخذوا یتمسون منی ان ابدی لہم اشباکہ وشرکہ واکلم اشباکہ وشرکہ واشرحہ شرحا یحوی الفوائد واخصہ تلخیصا ینقی الزوائد فکانوا یلحون ویقترحون وزنادا لتلمس یقتدحون علما منھم بان عندی صبابۃ من اقداحہ وفورسھم من قداحہ واعتذرت بان العلم قد خبت نارہ وذھبت آثارہ وامست المدارس دوارس قد اذھب ماءھا ریاح عاصفۃ واسلب صفاءھا زعازع قاصفۃ تقطع عین سائرہا وتفطر صدر زائرہا قد عفتھا الدیم من الامطار ونسجتھا نکباء النکبۃ ودبور الادبار تری صفائح الصحف منتشرۃ فی صنع وصحیف او متصرفۃ فیھا بالتحریف والتصحیف وما اصعب الامر علی اہلیہ وطالبیہ وحملتہ ومنتحلیہ فباللہ العالمون فی طخاء وطرب والجاہلون فی رخاء وطرب الفضلاء فی مترتبۃ وترح والجہلاء فی متاربۃ وفرح لکنی لما رأیتھم راکبین فی الطلب اعجاز الابل وانھم لا ینتھون بالاعذار والحیل عملت الکتاب ومیزت القشر عن اللباب وخدمت بہا حضرۃ من ھو غرۃ بیت الامارۃ ودرۃ صدف المعدلۃ والرأفۃ الشجر المطوبی من حدیقۃ الابہۃ والجلال والدرۃ المنتھی فی روضۃ العظمۃ والاقبال الممدوح بلسان البعد والجراعنی النواب محمد حامد علی خان بہادر ادام اللہ اقبالہ وملکہ واجری فی بحار الفضل فلکہ فان ھبت علیہ قبول القبول فھو غایۃ المقصود ونھایۃ المامول

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ الذی نزل الآیات وارسل البینات یحتمل ان یراد بالآیات آیات القرآن لقرینۃ التنزیل ویحتمل ان یراد بہا العلامات الدالۃ علی وجودہ تعالی وعلمہ وقدرتہ وھی المصنوعات وکذا البینات یحتمل ان یراد بہا الآیات المحکمۃ الواضحۃ التی لا تحتمل التاویل ویحتمل ان یراد بہا الدلائل الدالۃ علی وجودہ تعالی وعلمہ وقدرتہ فتکون القرینۃ الثانیۃ توضیحا للاولی ویحتمل ان یراد بہا المعجزات الظاہرۃ الدالۃ علی حقیقۃ نبوۃ سیدنا ومولانا محمد صلی اللہ علیہ وسلم فطلع الدین وطبع الیقین بحقیۃ الاسلام وبطلان ما عداہ ولما کان املاء الیقین متفرعا علی البینات المثبتۃ لنبوۃ النبی الحاکم بحقیۃ الاسلام وبطلان الکفر فرع بالفاء ربنا لک الحقیقۃ حقا کما لا وقدامۃ لانک الموجود بنفسک وکل من سواک مجاز فی الموجودیۃ وذلک لان الممکن فی حد ذاتہ مصداق للعدم لا بمعنی ان ذاتہ یقتضی العدم والا یصیر ممتنعا ولا بمعنی کونہ اولی لذاتہ لانتفاء الاولویۃ الذاتیۃ کما ثبت فی محلہ بل بمعنی انہ لا حاجۃ لعدمہ الی شیء بل عدم علۃ الوجود کاف لعدمہ وتاثیر عدم العلۃ فی عدم المعلول عبارۃ عن عدم تاثیرہا فی الوجود والموجود حقیقۃ وبالذات ھو الواجب سبحانہ وھو واحد شخصی وغیرہ موجود بمعنی انہ منسوب الیہ واطلاق الموجود علی غیرہ کاطلاق المشمس علی الماء المتسخن بالشمس من غیر قیام بہ ومن ثمہ قیل الممکن ہالک فی حد ذاتہ وان لیس الموجود الا اللہ تعالی لانہ ہالک فی وقت من الاوقات ق لک الامر تحقیقا لانک مالک کل امر وان لک الامر علی سبیل الاستعلاء لان العلو والمجد لک لا لغیرک وکل من سواک مجاز فی تملک بعض الامور وذلک لان اللہ تعالی مالک جمیع الممکنات لکنہ بفضلہ ورحمتہ جعل بعض الاشیاء ملکا لبعض عبادہ وبعد فناء العباد حتی یعود تلک الاشیاء الیہ کما قال عز من قائل لمن الملک الیوم للہ الواحد القہار ویمکن ان یقال معناہ کل من سواک من اولی الامر

مجاز في الامر والنهي لان امرهم وكذا نهيهم انما هو ما جاز تك اغنة المبادي والاسباب بيديك ونواصي
المقاصد مقبوضة لك متوجهة اليك وفي بعض النسخ مفوضة اليك فلا حاجة الى التضمين وفيه ايماء الى
انه لا تاثير للمبادي في المقاصد حقيقة كما هو مذهب اهل الحق فانت المستعان وعليك التكلان
وذلك لان العالم بنقيره وقطميره مستند اليك اولا وبالذات وانما الاسباب من قبيل الشرائط
والروابط فانت المستعان في مهمات الامور فكيف يجوز التوكل على غيرك والصلوة والسلام
على سيدنا محمد المتمم للحكم الحكم جمع حكمة وهي عبارة عن ادراك احوال الموجودات على ما هي عليه في
نفس الامر بقدر الطاقة البشرية وهي تنقسم الى نظرية اعني الاعتقاديات وعملية اعني الاخلاق المرضية
والاعمال الصالحة وقد تممها الله تعالى لاجل نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم والانبياء السابقون
وان اوتيت لهم الحكمة لكنها لم تكن تامة كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم بعثت لاتمم مكارم
الاخلاق والاسناد اليه عليه السلام مع ان المتمم هو الله تعالى اسناد الى السبب مجازا
بالطريق الاعمم اي الوسط والمراد به شريعته صلى الله عليه وسلم لانها متوسطة بين الافراط والتفريط
المبعوث بجوامع الكلم الى افهام الامم المراد بجوامع الكلم الكلمات الجامعة لانواع الاحكام وهو
القرآن العظيم والافهام جمع فهم ولو كان مصدرا كما ظن لقال لافهام الامم وعلى آله واصحابه
الذين هم اولياء العقول لاسيما الاربعة الاصول يعني الخلفاء الراشدين رضي الله تعالى عنهم اما بعد فيقول
الشكور الصبور محب الله ابن عبد الشكور المراد بالشكور الاول الشاكر مجازا وانما اختاره لتحصيل التجنيس مع الشكور
الثاني وبالصبور الصابر وانما اختاره رعاية للسجع والشكور الثاني من اسماء الله الحسنى ومعناه المجازي
على الشكر لان جزاء الشكر يسمى شكرا لكونه واقعا في مقابلته كما انه يسمى جزاء السيئة سيئة وقيل
معناه المثيب على القليل من الطاعة الكثير من النعمة لانه بالعمل في ايام معدودة يثيب نعيم الجنة ابدا
وعلى التقديرين يرجع الى صفة فعلية وقيل معناه المثني على من اطاعه من عباده ونعم ما قال الامام الغزالي
ان كان الذي اخذ فاثنى شكورا فالذي اعطى فاثنى احق ان يكون شكورا وح يرجع الى
صفة كلامية بلغه الله تعالى من التبليغ الى ذروة الكمال ورقاه عن حضيض القال الى قلة
الحال ان السعادة للانسان باستكمال النفس بالعلوم الحقيقية اليقينية والمادة التي هي متعلق
النفس اعني البدن وهو بالاعمال الصالحة المرضية وذلك الاستكمال انما يحصل بالتحقيق اي

الصيرورة على اليقين والتخلق بالاعمال الصالحة وهما انما يحصلان بالتفقه في الدين الذي هو الاسلام
والتفقه العلم بالشيء والفهم له غلب على علم الدين وهو الاسلام لشرفه والتبحر بما وافق الحق اليقين التبحر
التعمق وتعديته بالباء لتضمنه معنى الوقوف والسلوك في هذا الوادي الذي هو التفقه انما يتاتى بتحصيل المبادي
اعلم ان المقصود في العلوم الاسلامية انما هو الكلام والفقه ولهما مباد يتوقفان عليها فالتفقه المذكور
انما يتاتى بتحصيل المبادي ويتوقف عليها لتوقف الكلام والفقه عليها ومنها اي من تلك المبادي علم
اصول الاحكام فهو من اجل علوم الاسلام قال بعض الاعاظم فان اجل العلوم الاسلامية الكلام
والفقه ومباديهما والاصول من بعضها البتة وانت تعلم ان علم اصول الاحكام وان كان من مبادي
الفقه الا ان لشدة احتياج الفقه الى علم اصول الاحكام ولعظمة شان الاصول الثلثة منها في الاسلام
ولكثرة مباحثها من مبادي الكلام والاحكام والمبادي اللغوية جعل علما على حدة ولم يجعل جزءا من الفقه
فهو من اجل علوم الاسلام ايضا كالفقه وكذلك الكلام ايضا من اجل علوم الاسلام بل هو رأسها ورئيسها
كما حققناه في شرح تهذيب الكلام واما مبادي الكلام التي جعلها المتاخرون جزءا منها من
المباحث المنطقية والامور العامة والجواهر والاعراض فليست من العلوم الاسلامية فضلا عن ان
يكون من اجلها فالقول بان مبادي الكلام ايضا من اجل العلوم الاسلامية كما يشعر به كلامه قد
ليس على ما ينبغي الف في مدحه خطب وصنف في قواعده كتب وكنت صرفت بعض عمري في تحصيل
مطالبه ووكلت نظري على تحقيق مآربه فلم يحتجب عني حقيقة ولم يخف علي دقيقة من دقائق هذا العلم وفيه
كما قيل تجاوز عن الحد في العجب بنفسه كما لا يخفى ثم لامر ما اي عظيم اردت ان احرر فيه سفرا وافيا و
كتابا كافيا يجمع ذلك الكتاب اي الفروع اصولا والى المشروع معقولا الظاهر ضم الفروع الى
الاصول لا عكسه الا ان يقال المعنى انه يجمع اصولا مضمومة اليها الفروع ويجمع دليلا عقليا مضموما الى
الحكم المشروع والباعث على هذا التمحل رعاية السجع وتعدية لفظ الجمع بالى لتضمنه معنى الضم ويحتوي
ذلك الكتاب على طريقي الحنفية والشافعية لان طريقهما ادق واتقن من طريق غيرهما ولا يميل ميلا ما
عن الواقعية لعل الغرض ان هذا الكتاب يشتمل على طريقي الحنفية والشافعية بان ذكر فيه ما هو طريقهما
في الواقع بلا تغير وتصرف اصلا الا ان هذا الكتاب يشتمل على ما هو الحق الحقيق بالقبول في الواقع
ولا يميل عما هو الحق في نفس الامر اصلا حتى يرد عليه ان هذه المعرفة ليس في قدرة البشر وانما هو

شان خالق القوى والقدر كما زعم بعض الاعاظم فجاء ذلك الكتاب بفضل الله وتوفيقه كما ترى
فى الحسن والاحتواء معدن لجواهر التحقيقات ام بحر للآلى التدقيقات بل سحر لا يدرى انه اى
شئ هو اذكره لكونه عديم المثل وسميته بالمسلم سلمه الله عن الطرح والجرح وجعله موجبا للسرور والفرح ثم اهدى
مالك الملكوت ان تاريخه من الهجرة المقدسة النبوية على هاجرها الف الف سلام وتحية مسلم الثبوت
الا الكتاب مرتب على مقدمة تفيد البصيرة فى الشروع ومقالات فى المبادى الكلامية والاحكامية
واللغوية واصول اربعة فى المقاصد وهى الكتاب والسنة والاجماع والقياس قال بعض الاعاظم قوله
ظاهره يشعر بان الاصول طائفة من الكلام كالمقالات والمقاصد الكتاب والسنة والاجماع
والقياس وما سيأتى من قوله اما الاصول فاربعة يابى عنه فانه يدل على ان الاصول هى المقاصد
ويمكن ان يقال المراد بالاصول طائفة من الكلام المتصفة بصفة المقصدية فالمراد بقوله فيما بعد اما
الاصول فاربعة ان تلك الاصول المتصفة بصفة المقصدية اربعة لان النكرة اذا اعيدت معرفة
فالثانية عين الاولى وخاتمة فى الاجتهاد ونحوه كالتقليد اما المقدمة ففى حد اصول الفقه يحتمل ان
يراد بالحد مطلق التعريف الجامع المانع ويحتمل ان يراد به الحد الحقيقى لان العلوم ماهيات اعتبارية فما اعتبر
داخلا فيها يكون ذاتيا لها وما اعتبر خارجا عنها يكون عرضيا لها وموضوعه الذى يبحث فيه عن عوارضه
الذاتية العارضة له لذاته او لما يساويه وفائدته المترتبة عليه وذلك لانه اذا لم يعرف فائدة العلم
يكون طلبه عبثا والجد فيه لغوا وليعلم ان ههنا اربعة الفاظ متقاربة المعنى الغاية والفائدة والغرض والعلة
الغائية اما الاولان فمتحدان ذاتا متغايران اعتبارا بان الاول من حيث انه على طرف الفعل
والثانى من حيث الترتب عليه ولا يلاحظ فى شئ منهما كونه باعثا للفاعل على الفعل واما الاخيران
فيلاحظ فيهما الباعثية وفى الاتحاد بالذات والتغاير بالاعتبار مثل الاولين اذ الاول بالقياس
الى الفاعل والثانى بالقياس الى الفعل فان التاديب علة غائية للضرب غرض للضارب
اما حده مضافا فالاصل لغة ما يبتنى عليه غيره اما ابتناء حسيا كابتناء السقف على الجدار او عقليا كابتناء
المسئلة على الدليل او عرفيا كابتناء المجاز على الحقيقة واصطلاحا الراجح كما يقال الحقيقة اصل بالنسبة الى
المجاز والكتاب اصل بالنسبة الى القياس والمستصحب للشئ حاله الذى كان عليه قبل حاله
الطارى كما يقال طهارة الماء اصل بالنسبة الى النجاسة الطارية والقاعدة كما يقال الفاعل

مرفوع اصل من اصول النحو والدليل كما يقال اصل هذه المسئلة الكتاب والسنة اعلم ان هذه المعانى الاربعة وان كانت
مجازات لغوية لكنها حقائق اصطلاحية ولفظ الاصل مشترك بينها فارادة احد هذه المعانى بالتعين لا يجوز الا بالقرينة كما هو
شان المشترك ثم ارادة الدليل صارت معروفة حين اضافته الى العلم حتى افيد فى
شرح مختصر الاصول انه اذا اضيف لفظ الاصل الى العلم فالمراد دليله فاضافته الى العلم
قرينة عرفية على ارادة الدليل منه واورد ههنا بوجوه منها انه اذا جعل الاصل منقولا الى الدليل ثم نقل
الى العلم بالقواعد التى يتوصل بها الى الفقه يلزم النقل مرتين واجيب عنه بانه لا قباحة فى النقل
مرتين سواء كان فى اصطلاح واحد او فى اصطلاحين والحق ما قال المفيد بعد تلك الافادة انه لو
حمل الاصل على معناه اللغوى حتى يكون معناه ما يستند اليه الفقه ليشمل الاقسام ولم يحتج الى النقل
ومحصله انه لا ضرورة الى جعل اصول الفقه بمعنى ادلته ثم النقل الى العلم بالقواعد المذكورة بل يجوز ان
يجعل اصول الفقه بمعنى ما يبتنى عليه الفقه ويستند اليه ويكون شاملا لمباحث الادلة والاجتهاد والترجيح
لاشتراكها فى ابتناء الفقه عليها وبهذا ظهر ان ما قال بعض الاعاظم من ان الاصل اذا اضيف
الى العلم فالمراد دليله لا لان لفظ الاصل مستعمل بمعنى الدليل بل لفظ الاصل مستعمل فى معناه واذا
اضيف الى العلم صار المعنى مبنى العلم وليس مبناه الا الدليل فبهذا الوجه يراد بها الدليل لا بالوجه الاول
كما هو ظاهر كلام المصنف والمفيد مبنى على عدم رجوعه الى كلام المفيد ومنها ما اشار اليه فى الحاشية
بقوله ان قيل وضع الاضافة نوعى يعنى ان الواضع وضع نوع الاضافة لمعنى ما لا فرد فرد فلا بد فيه
من مناسبة ما بين الاصل وبين ما يضاف هو اليه ولا حاجة الى اعتبار مناسبة مخصوصة تحققها
ما اذا كان الوضع شخصيا اذ ح لا بد من المناسبة المخصوصة وهى الجزئية مثلا واذا كان كذلك
فلو حمل الاصل على القاعدة لا تحقق فيه اذ لا نظر ح فى الوضع الى خصوص مضاف دون مضاف فلا وجه
للحكم بان الاصل اذا اضيف الى العلم فالمراد دليله لا قواعده ضرورة ان مطلق المناسبة والعلاقة
متحققة بين الاصول والفقه قطعا وهذا القدر كاف لصحة حمل الاصل على القاعدة قلنا فى الجواب
نعم الامر كذلك لكن الاضافة الى اضافة الاصول الى الفقه مرجحة عرفا لارادة الدليل من الاصل
ولو اريد به القاعدة يتبادر بحسب العرف الكلية والجزئية او كانه اى العرف منع استعمال لفظ الاصل مضافا
الى العلم الا بمعنى الدليل ولا مشاحة فيه انتهت واذا ثبت ان العرف مانع عن ارادة غير الدليل

اذا اضيف الاصل اى العلم فمن حمل الاصل على القاعدة فقد غفل عن هذا الاصل على ان قواعد العلم
مسائله لا مبادیه اعلم ان الظاهر من الاصل اذا اضيف اى العلم انه بمعنى الدليل واما الراجح فلا معنى
له وكذا المستصحب واما المعنى اللغوى فيصح ارادته لكنه مجاز عرفى واما القاعدة فالاضافة ان تركت
على ظاهرها كان المعنى القواعد التى هى مسائل الفقه مثل ما يقال قواعد الصرف والنحو فلم يصلح هذا
المعنى منقولا عنه للمعنى اللقبى وان صرفت عن الظاهر وحملت على ماله نوع اختصاص بالفقه بكونه محتاجاً
اليه فى استنباطه صلح منقولا عنه لكن فيه ارتكاب خلاف ما هو المتبادر ثم هذا العلم لنا اجمالية
للفقه اى لمسائله يحتاج اليها اى اى تلك الادلة الاجمالية الكلية عند تطبيق الادلة
التفصيلية اى الادلة الجزئية المختصة بمسئلة مسئلة من الفقه على احكامها اى احكام
تلك الادلة المثبتة لها وهى مسائل الفقه يعنى اذا استدل على مسئلة من مسائل الفقه بدليل تفصيلى
جزئى من الكتاب والسنة مثلاً فيحتاج هذا الاستدلال الى دليل اجمالى كلى من اصول الفقه كقولنا
الزكوة واجبة وثبوت هذه المسئلة الفقهية لقوله تعالى واتوا الزكوة وهو دليل تفصيلى
جزئى مختص بتلك المسئلة فاذا اريد ان يطبق هذا الدليل التفصيلى على حكمه يقال الزكوة مامورة من
الله تعالى وكلما هو مامور من الله تعالى فهو واجب لان الامر للوجوب فهذه الكبرى
دليل اجمالى من مسائل اصول الفقه يحتاج اليه عند تطبيق الدليل التفصيلى على مسئلة فقهية وكما ان هذه
الكبرى من مسائل اصول الفقه كذلك ما يتوقف اتمامها عليه من مسائل علم الاصول ايضا وليس
نسبته الى الفقه كنسبة الميزان الى الفلسفة كما وهم بل الفرق بين علم الاصول والميزان ما بينه بقوله
فان الدلائل التفصيلية مثل قوله تعالى اتوا الزكوة ولا تاكلوا الربوا بموادها وهى
ايتاء الزكوة وعدم اكل الربوا وصورها العارضة لتلك المواد من الهيأة الامرية من افراد
موضوع مسائل الاصول بخلاف المنطق الباحث عن المعقولات الثانية فان الدلائل
التفصيلية الموردة فى الحكمة بصورها فقط معروضة للمعقولات الثانية التى لا تعرض الا لما فى الذهن اما
موادها فقد تكون موجودة فى الخارج ايضا ويرد عليه ما افاد بعض الاعاظم بما محصله ان مسئلة الاصول
القائلة بان الامر للوجوب يراد بها ان صيغة الامر للوجوب يعنى هيأة الامر وصورته للوجوب فليس
اتوا الزكوة بمادتها وصورتها فردا لموضوع هذه المسئلة انما فرديتها باعتبار الصورة فقط وكذا النهى

للتحريم لا يراد بها الا صيغة النهى وقد يقرر بان كل امر للوجوب وكل نهى للتحريم مسئلتان من الاصول واتوا الزكوة
ولا تاكلوا الربوا بمادتهما وصورتهما فردان لموضوعى تينك المسئلتين وموجودتان فى الخارج فالامر والنهى
الموضوعان موجودان فى الخارج فعلم الاصول باحث عن احوال الموجودات الخارجية التى هى المعقولات
الاولى بخلاف المنطق الباحث عن المعقولات الثانية وفيه انه لا يلزم من كون افراد الموضوع موجودة فى
الخارج وجود الموضوع فى الخارج وكونه معقولا اوليا الا ترى ان الانسان والحيوان والناطق من الموجودات
الخارجية مع انهما من افراد النوع والجنس والفصل التى هى موضوعات مسائل المنطق ومعقولات ثانية
الا ان يقال الادلة التفصيلية بموادها وصورها موجودة فى الخارج بخلاف الانسان والحيوان والناطق
فانها فى الذهن مصاديق للنوع والجنس والفصل بحيث ينعقد منها قضية ذهنية فافهم ولما لم يكن المنطق
كالاصول لم يكن المنطق محتاجاً للحكمة ولما لم يكن الاصول كالمنطق كان الاحتياج اليه باقيا بعد رعاية الاصول ايضا كما صرح به
فى الحاشية حيث قال اعلم انه اذا قلنا هذا مامور به وكل ما مامور به فهو واجب
فالصغرى ثبت بالدليل التفصيلى والكبرى من الاصول والكيفية العارضة لمجموع المقدمتين من المنطق فالاحتياج الى
المنطق فى اثبات المسئلة الفقهية باق بعد رعاية الاصول ايضا ضرورة ان الكيفية العارضة لمجموع المقدمتين
اللتين يحصل منهما هذه المسئلة من المنطق بخلاف الحكمة اذ بعد رعاية المنطق لا يحتاج الى شئ آخر فليس
نسبة الاصول الى الفقه نسبة المنطق الى الحكمة ان قلت هذا اى الاحتياج الى المنطق فى غير
القياس من الادلة الثلثة واضح واما فيه فلا لان البحث فى كل من الفنين اى الاصول
والمنطق انما هو من الكيفية القياسية فلا يحتاج فيه الى المنطق ضرورة ان كل مسئلة يحتاج
اليها فى القياس الفقهى من مسائل التمثيل مذكور فى ذلك البحث قلت هب ان الظاهر ذلك لكن
التحقيق ان المسئلة من الاصول ان كل ما ثبت بالقياس فهو حكم الله تعالى فيحصل القياس
هكذا هذا حكم الله تعالى لانه ثابت بالقياس وكل ما هو ثابت بالقياس فهو حكم الله تعالى فيحتاج فى
الكيفية العارضة لمجموع المقدمتين اى المنطق فتفكر انتهت والحق انه كما ان الدليل الذى
يورد فى الحكمة لاثبات مسائلها داخل تحت موضوع المنطق كذلك الدليل التفصيلى لمسئلة الفقه داخل
تحت موضوع مسئلة الاصول مثلا اذا قال الفقيه الصلوة واجبة لقوله تعالى اقيموا الصلوة فهذا
الدليل التفصيلى داخل تحت موضوع مسئلة الاصول فان الاصول يبين دلالته عليه بانه امر متعلق بالصلوة

وكل امر متعلق بشئ فهو بوجوب متعلقه كك الدليل الذي يورد في الحكمة لاثبات كون الفلك كرة مثلاً وهو
ان الفلك ذو طبيعة بسيطة وكلما هو ذو طبيعة بسيطة فشكله الطبعي الكرة داخل تحت موضوع المنطق
لانه الضرب الاول من الشكل الاول منتج للموجبة الكلية فهما مشتركان في كون كل منهما بيانا لدلالة
الدليل في اثباته للمدعي وان كان بينهما افتراق من وجه آخر فمن قال باستواء النسبتين ليس غرضه
الا التشبيه من هذا الوجه لا من كل وجه حتى يرد عليه ما قال المص والفقه حكمة فرعية شرعية تتفرع على الاعتقاديات
وهي العمليات شرعية ثابتة بالشرع قيل هذا التعريف مع كونه احسن التعاريف المنقولة عن القوم لا يخلو
عن الاشكال بوجوه الاول ان جعله الفقه حكمة يوجب كونه علماً يقينياً اذ الظان لا يسمى حكيما فيخرج ادراك
المسائل الظنية والجواب ان الشارع اذا اوجب العمل بغلبة الظن فيصح اطلاق الحكيم على الظان
ايضا غاية الامر ان لا يسمى حكيماً في عرف الفلسفة ولا مشاحة فيه على ان القياس وخبر الواحد وان كانا
مفيدين للظن لكن اذا انضم اليهما ان هذا الحكم ادى اليه القياس وخبر الواحد وكل ما ادى اليه القياس او خبر الواحد
فهو حكم الله تعالى يصير هذا الحكم قطعياً لاعتبار الشارع القياس وخبر الواحد لتحصيل علم قطعي والظن انما هو وسيلة
اليه الثاني انه يخرج عنه مثل علم مالك لثبوت لا ادري عنه وعلم بعض الاحكام لا يسمى حكمة وكونه عالماً
للكل بالقوة لا يجدي اذ العلم بالقوة ليس بحكمة ويمكن ان يقال ان الحكمة عبارة عن الملكة وسيجيء بيانه
ان شاء الله تعالى الثالث ان قوله ولا يقال على المقلد لتقصيره عن الطاقة ليس بشيء لان اعتبار الطاقة
كما يخرج المقلد كذلك يخرج المجتهد الغير المصيب ايضا اذ هو مقصر ضرورة ان المسئلة التي وقع فيها
الخطاء لو لم يكن مقدوراً على وجه الاصابة لما كان المصيب مصيباً وهذا بعينه وارد على الحكمة العقلية
ايضا والحق ان الطاقة البشرية افرادها مختلفة بالشدة والضعف وبحسبها تختلف في الاصابة وعدمها
لا بحسب بذل الطاقة وعدم بذلها فلا يلزم التقصير والتخصيص بالحسيات اي باعمال الجوارح حتى
يخرج عنه التصوف الباحث عن الوجدانيات حديث محدث فيما بين المتاخرين نعم الاحتراز عن الكلام
عرف معروف فيما بينهم قال في الحاشية اعلم ان الفقه في الزمان القديم كان متناولا لعلم الحقيقة
وهي الالهيات من مباحث الذات والصفات وعلم الطريقة وهي مباحث المنجيات والمهلكات
وهي الامور التي تفوز بفعلها السعادة وتحصل بها النجاة من عذاب الآخرة والامور التي يهلك المرء بفعلها
في الآخرة وعلم الشريعة الظاهرة ومن ثمه عرفه ابو حنيفة بمعرفة النفس ما لها وما عليها

سمى كتابه في العقائد بالفقه الاكبر فالمعرفة ادراك الجزئيات والمراد بما لها وما عليها ما تنتفع به النفس وما تتضرر به
في الدنيا والآخرة كما في قوله تعالى لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ وهي تتناول للاعتقاديات
كوجوب الايمان والتوحيد والنبوة المسمى بعلم الكلام والوجدانيات كالاخلاق الباطنة والملكات النفسانية
الموسوم بعلم التصوف والعمليات كالعبادات الفرضية والمعاملات العرفية المعروفة بالفقه او المراد ما يجوز
لها وما يجب عليها او ما يجوز لها وما يحرم عليها قال في التلويح ان اقسام ما لها وما عليها اثنى عشر لان ما ياتي
به المكلف ان ساوى فعله وتركه فمباح والا فان كان فعله اولى فمع المنع عن الترك واجب وبدونه مندوب وان كان
تركه اولى فمع المنع عن الفعل بدليل قطعي حرام وبدليل ظني مكروه كراهة التحريم وبدون المنع عن الفعل مكروه كراهة
التنزيه هذا على راي محمد بخلاف رأيهما وهو ان ما يكون تركه اولى من فعله فهو مع المنع عن الفعل حرام وبدونه
مكروه كراهة التنزيه ان كان الى الحل اقرب بمعنى انه لا يعاقب فاعله لكن يثاب تاركه ادنى ثواب وكراهة
التحريم ان كان الى الحرام اقرب بمعنى ان فاعله يستحق محذوراً دون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة ثم المراد بالواجب
ما يشمل الفرض ايضا لان استعماله بهذا المعنى شائع عندهم كقولهم الزكوة واجبة والحج واجب بخلاف اطلاق الحرام
على المكروه تحريماً والمراد بالمندوب ما يشمل السنة والنفل فصارت الاقسام ستة ولكل منها طرفان فعل
اي ايقاع على ما هو المعنى المصدري وترك اي عدم فعل فيصير اثنا عشر والامور المذكورة من الواجب وغيره
وان كانت من صفات فعل المكلف خاصة الا انها قد تطلق على عدم الفعل ايضا فيقال عدم مباشرة الحرام
واجب وعدم مباشرة الواجب حرام وانما فسر الترك بعدم الفعل ليصير قسما آخر اذ لو اريد به كف النفس لكان
ترك الحرام مثلا فعل الواجب بعينه وجعل ترك الحرام مما لا يثاب عليه ولا يعاقب واعترض عليه بانه واجب
والواجب مما يثاب عليه وفي التنزيل وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ
الْمَأْوَى والجواب ان المثاب عليه فعل الواجب لا عدم مباشرة الحرام والا لكان لكل واحد في كل لحظة مثوبات
كثيرة بحسب كل حرام لا يصدر عنه ونهي النفس كفها عن الحرام وهو من قبيل فعل الواجب ولا نزاع
في ان ترك الحرام بمعنى كف النفس عند تهيؤ الاسباب وميلان النفس مما يثاب عليه وقال الله تعالى
لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ فالفقاهة في الدين انما تحصل باعتقاد العقائد الحقة وبانكار الاباطيل
وبعلم اعمال القلب واعمال الجوارح مما ينبغي ان يعمل او لا ينبغي حسب ما بينه الشارع بحيث يترتب عليه
غاية ثم لما تصدى قوم بالبحث عن العقائد وسموا العلم الكافل لذلك بالكلام وادرجوا فيه المسائل

العقلية والنقلية حتى صارت مباحث كثيرة طويلة الاذيال جعلوها علماً على حدة وافرزوه عن الفقه اختص الفقه بالمطالب العملية الشاملة للتصوف ايضا وهو علم الاخلاق ومن ثمه قال بعض المحققين في شرح المنهاج ان تحريم الحسد والرياء من الفقه وصار هذا عرفاً واستقر عليه زمان مديد ثم بعد ذلك حدث اختصاص الفقه بالاحكام الظاهرة ومن ثمه ترى كتب المتاخرين للفقه خالية عن علم الطريقة بتة وعرف بانه العلم بالاحكام الشرعية الحكم قد يطلق على خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير فالمراد بالعلم بالاحكام العلم بان هذا خطاب الله تعالى والا فالخطاب انشاء لا يتعلق به التصديق ولا يكون مسئلة والعلم عبارة عن تصديقات المسائل وقد يطلق على اثر الخطاب المذكور وهو الوجوب والحرمة والندب والاباحة مثلاً فثبوتها لما خوطب به مسئلة يصلح لتعلق التصديق بها وقد يطلق على اعتبار الشارع ان في ذمة العبد الفعل او الكف وهو ايضا مسئلة فان اريد بالحكم احد هذه المعاني فالظاهر ان قيد الشرعية مستدرك الا ان يقال انها صفة كاشفة للاحكام وما قيل ان الحكم المذكور اعم مما يتوقف على الشرع مثل وجوب الصلوة والصوم ومما لا يتوقف عليه كوجوب الايمان بالله تعالى فهذا فقيد الشرعية بمعنى المتوقف على الشرع لاخراج القسم الآخر ففيه ان هذا تعريف للاشعري وهو لا يقول بشمول الحكم للقسمين بل يقول كل حكم موقوف على الشرع وقد يطلق الحكم على اسناد امر الى امر آخر فان اريد به هذا المعنى يكون الفقه عبارة عن التصديق بالقضايا الشرعية الحاصل عن الادلة التي نصبت في الشرع الا ان اطلاق الحكم على هذا المعنى خلاف ما هو المتعارف فيما بينهم وقد يطلق على ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة كما هو المصطلح عند المنطقيين وهذا المعنى ليس بمراد لانه علم والفقه ليس عبارة عن العلم بالعلوم الشرعية عن ادلتها التفصيلية وهي الادلة التي استدلت بها على مسائل الفقه بخصوصياتها والعلم بوجود الشيء بوجود المقتضي او بعدمه بوجود المنافي ليس من الادلة التفصيلية ثم قوله هذا بحسب العرف مشعر بالاستدلال فخرج به علم الله تعالى لانه تعالى عالم بالاحكام والادلة معاً لا انه عالم بالاحكام عن الادلة فهو تعالى يعلم ان الصلوة واجبة على عبادي كما يعلم اني اوجبتها عليهم وكذا علم النبي وعلم جبرئيل عليهما السلام لان علمهما ليس عن الادلة بل مع الادلة لان الحاصل بالضرورة يكون معها لا عنها فان قيل المعية الزمانية لا تنافي التاخر الذاتي فعلم الرسول صلى الله عليه وسلم وكذا علم جبرئيل عليه السلام مع الادلة وعنها جميعا يقال المتبادر من كلمة عن في عرف العربية التاخر الزماني لا الذاتي المجتمع مع المعية الزمانية وعلى ذلك

تقول الاحكام لا تكاد تتناهى فلا بد من عدم تناهي الادلة ايضا اذ لا يمكن اشتراك حكمين من حيث هما كذلك في دليل واحد فكيف يستنبط كل حكم عن دليله والجواب انه لا امتناع في اشتراك الاحكام المتكثرة في دليل واحد بجهات متكثرة متعددة فاقتضت العناية الالهية ان يودعها مع عدم تناهيها في ادلة محصورة مقدورة الاحاطة وهي الكتاب والسنة بقدر ما يتعلق به الاحكام والاجماعات المتحققة في عهد الصحابة رضي الله تعالى عنهم الى عصر المجتهدين فاذا اتقن المجتهد معرفتها بالفاظها ومعانيها لم يصعب عليه استنباط اي حكم شاء عند الحاجة فاذا عرف علة حكم لشيء الحق به من نظائره ما شاء ايضا الآية الواحدة تثبت احكاما كثيرة بعضها بعبارتها وبعضها باشارتها ودلالتها الا ترى ان قوله تعالى وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ آه قد استنبط من اشارته احكام بالغة الى العشرة وبالجملة في جعل الغير المتناهي منوطاً بالمتناهي من الحكمة البالغة ما لا يخفى ق اورد بانه ان كان المراد علم الجميع اي علم جميع الاحكام على الاستغراق فلا ينعكس لخروج فقه الفقهاء المعتبرين لثبوت لا ادري عن الامام مالك في ستة وثلثين مسئلة حين سئل عن اربعين مسئلة وعن الامام ابي حنيفة حين سئل عن الدهر فلا يصدق تعريف الفقه على علمهما مع ان علمهما فقه بالاتفاق وان كان المراد المطلق اي مطلق الاحكام قليلاً كان او كثيراً ولا يمكن ان يراد القليل والكثير المعينان لان الاول عبارة عن الناقص عن النصف والثاني عن الزائد عليه والنصف مجهول فكذا القليل والكثير منه فلا يطرد لدخول العالم المقلد في الفقيه وهو الذي يرتقي عن مرتبة العامة ولم يبلغ مرتبة الاجتهاد ويعلم بعض المسائل بالدليل التفصيلي مع انه ليس بفقيه واجيب عنه تارة باختيار الشق الاول والقول بانه لا يضر ثبوت لا ادري لان المراد بالعلم الملكة اي ملكة استنباط جميع الاحكام فيعلم كل ما يرد عليه بسبب تلك الملكة وهي لا يستلزم حصول جميع الاحكام بالفعل فيجوز التخلف اي تخلف علم بعض المسائل لمانع كتعارض الادلة ومعارضة الوهم العقل ومشاكلة الباطل الحق وغير ذلك مع وجود تلك الملكة التي بها تمكن من استنباط كل مسئلة يرد عليه اذا التفت اليها بعد رفع الموانع وليعلم ان الفقه من اسماء العلوم المدونة كالصرف والنحو وغيرهما كانوا ان المجتهدين استنبطوا الاحكام ودونوها وسموا العلم الحاصل لهم منه فقهاً وح لا يختص بالمجتهد فدخول العالم الغير المجتهد لا يمنع الاطراد اذا كان عالماً بالقدر المعتد به كما في سائر العلوم مثلاً كون الشخص منطقيا لا يتوقف على العلم بجميع مسائله والا يلزم ان لا يكون شخص منطقيا لان المنطق يتزايد بتلاحق الافكار وتعاقب الاعصار بل المعتبر فيه العلم بالقدر المعتد به ومثله في هذا الباب علم الفقه وعلى تقدير

كونه عبارة عن ملكة الاستنباط لم يكن من اسماء العلوم المدونة فيختص بالمجتهد فمع كون الفقه من اسماء العلوم المدونة
كونه مختصاً بالمجتهد في غاية الاشكال لكنه مختص بالمجتهد اجماعاً فليس من اسماء العلوم المدونة اذ كل اسم منها
اما عبارة عن المسائل المخصوصة او التصديقات المتعلقة بها او ملكة استحضارها بعد استحصالها متى شاء من غير
كسب جديد وايضاً كلام الامام فخر الاسلام في اصوله يشير الى ان الفقه ليس من اسماء العلوم المدونة لتصريحه
بان العمل احد اجزائه ولو كان منها لكان عبارة عن العلم فقط كسائر ما عدّ منها فالفقه ح مختص بالمجتهد
فينبغي ان يعرف الفقه بما هو تعريف الاجتهاد لكونهما كالمترادفين ومما ينبغي ان يعلم ان حصول مرتبة الاجتهاد
لكل واحد من العقلاء المميزين ممتنع فانها موقوفة على ادوات تستغرق تحصيلها العمر فيمتنع الجمع بين تحصيل
تلك الادوات وتحصيل تلك المرتبة لكل احد فوجب ان ينفرد بعض الناس بتحصيل تلك المرتبة وبعض
آخر بتحصيل الادوات فلا يرد انه لو توقف على ادوات يستغرق تحصيلها العمر لم يكن في وسع احد لاقتصار
العمر في تحصيل الادوات والمراد بالادوات جميع ما يتوقف عليه الاجتهاد مثل الماكول والمشروب والملبوس
المحتاج اليها في البقاء ومن الكتب مع ما يتوقف عليه وجودها من الاسباب المعلومة ومعرفة تفاصيل
الادلة من الكتاب والسنة والاجماع وحال الرواة والنسخ وشرائط القياس والنظر وغير ذلك والمراد باستغراق
العمر المدة الطويلة والحاصل ان الاستجماع لشرائط الاجتهاد لما احتاج الى المدة المتطاولة لم يف به مقدرة كل
واحد ضرورة ان الاذهان متفاوتة في سرعة الادراك وبطوءها وكذا الهمم تتفاوت في اقتناء هذه المرتبة
الشريفة وتحصيلها فمن جمع بين سرعة الادراك وعلو الهمة قدر عليه بناء على انه بسرعة الادراك وذكاء الذهن
يتحصل من العلم بالشرائط في ادنى مدة على ما لا يتحصل عليه من كان بطيئه وان فرض ان يصرف العمر
كله وبعلو الهمة يوثر السعي فيه على ما جبل عليه النفوس من اللذات البدنية والشهوات البشرية واما من فقدهما او فقد
احدهما فليس في وسعه ذلك ولو فرض كون مرتبة الاجتهاد مقدوراً لكل احد بالقدرة الممكنة لكنه لو اشتغل
الجميع بتحصيله لتعطل غيره من المقاصد الدينية والدنيوية المطلوبة الوجود في النظام فاقتضت الحكمة الالهية
ان تختلف الهمم بان ينصرف بعضها فيه وبعضها في غيره من المقاصد فافهم تارة باختيار الشق الثاني
والقول بان المراد بالعلم ما يقابل الظن وبالادلة الامارات التي تفيد الظن يعني ان علم المقلد انما يكون
وانما لو كان المراد بالعلم بالاحكام اعم من اليقيني والظني وبالادلة اعم من الادلة الاربعة وقول المجتهد وليس كك
بل المراد بالعلم العلم اليقيني وبالادلة الامارات التي تفيد الظن والمناسب ان يقال المراد بالادلة ما يشمل الامارات

الا ان اطلاق الامارة على ما يفيد الظن شائع والكتاب والسنة والاجماع ليست كك في تحصيل العلم اليقيني
بل وجوب العمل بالاحكام بتوسط الظن بالامارة من خواص المجتهد اجماعاً واما المقلد فمستنده قول مجتهده لا ظنه
لا ظنه يعني ان المقلد مستنده قول مجتهده فلو ظن المجتهد بشيء ولم يقل به لم يجب على مقلده فليس ظن المقلد
ولا ظن مجتهده مستنداً له فخرج علم المقلد بوجوب العمل عن تعريف الفقه لانه ليس بتوسط ظن المقلد بالامارة
ولا بتوسط ظن المجتهد بل بتوسط قول المجتهد فلا يطلق عليه الفقيه وانت تعلم ان مستند المقلد لما كان قول
المجتهد وهو ليس من الادلة التفصيلية خرج علمه ببعض الاحكام عن تعريف الفقه قطعاً ولا حاجة الى ان يراد بالادلة
الامارات الا ان يقال كما افاده بعض الاعاظم ان الكلام في المقلد الذي حصل له بعض المسائل عن دلائلها
فيصدق على معرفته انه علم بوجوب العمل بتوسط الظن الحاصل عن امارة فان العمل بمقتضى ظنه واجب عليه اتفاقاً
وفيه ان العمل بمقتضى ظنه ليس بواجب على المقلد فان الكلام فيمن ليس له مرتبة الاجتهاد وان قيل بتجزي الاجتهاد
فهو في الحكم الذي علمه بمقتضى ظنه مجتهد ولا مضايقة في صدق تعريف الفقه على علمه بذلك الحكم لانه مجتهد من وجه
فلا يلزم اخراج علمه مطلقاً عن تعريف الفقه وما قال بعض الشراح انه ان اريد ان مستند المقلد قول مجتهده
وان كان غير مستند الى الظن فهو باطل وان اريد ان مستنده قول مجتهده المستند الى الظن فحق لكن لا
يصح ما قال المص لا ظنه ولا ظنه اذ مستند المقلد ظن المجتهد وان كان بواسطة ففيه ان هذا القدر يكفي لاخراج
علم المقلد لان المتبادر ما بالذات فافهم قال في الحاشية اعلم انهم استدلوا على القطعية بما تقرر من وجوب العمل
بالراجح من الامارات قطعاً فيحصل قياس هكذا هذا الحكم مظنون لمجتهده وكلما هو مظنون لمجتهد يجب عليه العمل به
لانه ثابت عند الشارع فهنا يجب على العمل به بحيث لا اجمال فيه للشبهة والصغرى وجدانية والكبرى
ضرورية من الدين كذا في شرح المختصر واورد عليه انه لو كان كذلك لكفر جاحد وجوب العمل بالظنيات
لان جاحد القطعيات كافر ولا يلزم الكفر من انكار وجوب العمل بالظنيات وانما الكلام في الجواز يعني ان العلم
بوجوب العمل بالاحكام الظنية كيف يكون قطعياً وكيف يكون جاحده كافراً والكلام انما هو في جوازه والمنكرون له
للجواز استدلوا بقوله تعالى ان يتبعون الا الظن في معرض النهي والذم والذم دليل الحرمة والحق ان الآية
ليست على عمومها والظن المذموم بمعنى الوهم كيف والعمل بغالب الظن واجب اجماعاً قطعياً وايضاً ايراد ثان
حاصله انه ان اريد بوجوب العمل قطعاً انه لا يجوز الترك فهو معنى الوجوب سواء قيد بالقطع او لم يقيد
يعني لا فائدة في تقييد الوجوب بالقطع على هذا التقدير لانه نفس معنى الوجوب والقطع بهذا المعنى لا يقابل الظني مع

ان المتبادر من القطعي ما يقابله وان اريد انه معلوم بحيث لا يحتمل النقيض فلا دليل عليه اى على ان كل ما هو مظنون المجتهد ثابت في نفس الامر عند الشارع بحيث لا يحتمل النقيض اصلا فان قيل قد دل الاجماع على وجوب العمل بالظن وكثر اخبار الاحاد في هذا الباب حتى صارت متواترة المعنى وحديث معاذ رضى الله تعالى عنه نص قاطع من الشارع على ان كل علم غلب على ظن المجتهد فهو ثابت في علم الله تعالى وهذا على راى المصوبة القائلين بان كل مجتهد مصيب ظاهر جدا واما على راى القائلين بان المجتهد يخطى ويصيب فلان الاحكام الاجتهادية واجبة العمل بملاحظة انه قد علم كونها مظنونة للمجتهد وكل ما علم كونه مظنونا للمجتهد علم كونه ثابتا بالنظر الى دليله قطعا يقال الثابت القطعي ما لا يحتمل عدم الثبوت في الواقع وههنا ليس كذلك بل ربما يستدل على بطلانه بان دليل الحكم الجزئي كوجوب النية في الطهارة ظني والماخوذ من الظني ظني فالعلم بوجوب العمل بالحكم تابع للحكم في القطعية والظنية كذا في شرح الشرح قال بعض الفضلاء مجيبا عن الايراد الاول ان انكار الضروري من الدين مطلقا ليس بكفر فلا يلزم ان يكون جاحد وجوب العمل بالظنيات كافرا بل الضروري من الدين يختلف بالنسبة الى المكلفين فربما يكون ضروريا بالنسبة الى جماعة وكان جاحده من هؤلاء كافرا دون من لم يكن ضروريا بالقياس اليهم نقول هذا اى وجوب العمل بالراجح من الامارات ضروري بالنسبة الى جميع المجتهدين وكون المنكرين من هؤلاء كافرا مسلم لان انكاره انكار لاعتبار الشارع غلبة الظن وهو من ضروريات الدين فانكاره كفر البتة والجواب عن الثاني وهو الايراد المصدر بقوله وايضا ان اريد الخ بعد ذلك ظاهر بعد اختيار الشق الثاني من الترديد وذلك لان النتيجة الحاصلة من القياس الحاصل من الصغرى الوجدانية وهي ان هذا الحكم مظنون مجتهد والكبرى الضرورية وهي ان كل ما هو مظنون مجتهد فهو واجب عليه ثابت عند الشارع قطعا يقينية تنتج ان هذا الحكم الظني واجب على ثابت عند الشارع قطعا على تقدير تصويب كل مجتهد او ثابت بالنظر الى كونه مامورا به على تقدير كون المصيب واحدا وانما يحصل ذلك اليقين لمن له الكبرى ضرورية بالقياس اليه وهم المجتهدون كما ان الصغرى ايضا ليست وجدانية الا لهم فمن علمائهم وبالجملة المظنون الذي كان محتملا للنقيض صار قطعيا غير محتمل له والظن ليس الا في الطريق فانكاره انكار الضروري من ضروريات الدين ولا يرد ان الماخوذ من الظني ظني اذ الماخوذ من الظني يجوز ان يكون قطعيا عند المجتهد وان كان ظنيا عند غيره اقول في تزييف قول بعض الفضلاء تكفير جاحد الضروري من الدين مطلقا مسلم واما تكفير ما يكون ضروريا بالنسبة الى جماعة كان الجاحد منهم

فغير مسلم ولا يتوقف الجواب عن الاول وهو قوله لو كان كذلك لكفر جاحد وجوب العمل بالظنيات والثاني وهو قوله وايضا الخ عليه بل يكفي في الجواب عن الاول منع وجوب التكفير لجاحده مطلقا بل اذا كان قطعيا بالنسبة الى الكل وعن الثاني منع الكبرى وهو قوله والماخوذ من الظني ظني فالتزام تكفير هذا الجاحد مما لا حاجة اليه بل ربما يستدل على بطلانه اى بطلان تكفير هذا الجاحد بان الحنفي اذا انكر ما هو ضروري بالنسبة الى الحنفية دون الشافعية لا يكفر بمجرد هذا القدر بعد محافظة الضروريات من الدين مطلقا على ما بين في محله وهذا عجيب جدا اذ الحنفية والشافعية لا خلاف فيما بينهم في شيء من ضروريات الدين لاتفاق جميع اهل السنة والجماعة في المتواترات ولو توهم حكم من ضروريات الحنفية دون الشافعية فهو ليس من ضروريات الدين حقيقة بل من قبيل المشهورات عندهم ولا يخفى ان كون الضروري من الدين مطلقا انما يستلزم اليقين لكونه متواترا وهي قطعي البتة واما الضروري المخصوص بجماعة فلا نسلم انه كذلك كيف وعدم التواتر دليل عدم دليل قطعي لا يخفى ان الضروري في الدين ما هو متواتر فيه فان كان عند جماعة دون جماعة اخرى علم ان التواتر منقطع عند جماعة اخرى فلا يفيد القطعية عندهم واما عند الجماعة الاولى فقطعي البتة ومنكره ان كان من الجماعة الاولى فهو كافر البتة اذ الحكم كان قطعيا عنده وان كان من الجماعة الاخرى فيلزم عليه الكفر لكنه غير ملتزم عنده بناء على عدم القطعية في زعمه فتامل ففي زوايا المقام خبايا انتهت وكانك قد تنبهت عليه فاعرف الفرق بين المجتهد والمقلد حتى لا تقبل مثل قول من قال كما ان مظنون المجتهد واجب العمل عليه كذلك على مقلده لا فرق بينهما في صدق التعريف عليهما وقد عرفت الفرق بينهما وانت تعلم ان كون العمل واجبا على المجتهد بالحكم الظني كما انه ضروري من ضروريات الدين كذلك وجوب العمل به على مقلده من ضروريات الدين ايضا فيحصل العلم اليقيني للمقلد بوجوب العمل بواسطة هذه المقدمة والحاصل انه كما ان مظنون المجتهد واجب العمل عليه ويحصل له العلم اليقيني بوجوب العمل كذلك مظنون المجتهد واجب العمل على مقلده لو قال المجتهد به ويحصل له العلم اليقيني بوجوب العمل فلا يخرج علم المقلد عن تعريف الفقه فتامل نعم يلزم ان يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام لا العلم بها واللازم باطل وجه اللزوم انه اريد من العلم بالاحكام العلم بوجوب العمل بالاحكام لان وجوب العمل على المجتهد بالحكم الظني واجب من ضروريات الدين فيكون علم الوجوب قطعيا فلا محالة يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام لا عن العلم بالاحكام واما بطلان اللازم فلان الاحكام خمسة الوجوب والحرمة والندب والاباحة والكراهة

ووجوب العمل ليس الا في طرف الواجب وهو اتيانه وطرف الحرام وهو الكف عنه فيلزم خروج الثلثة الباقية
من الفقه اذ ليس في احد طرفي واحد منها فتامل فيه قال بعض الشراح ان العلم بوجوب الصلوة وحرمة
شرب الخمر والزنا لا شك في كونه من الفقه فاخراجها عنه تعسف فان قلت معنى وجوب الصلوة ان
العمل بمقتضاه واجب فالمسائل المذكورة في الفقه صريحاً باوّل الى ماذكر قلت ذلك مستغنى عنه فالاية تكفيه
العاقل على ان النبيذ حرام اذا قصد به ما هو منطوق ظاهر اللفظ ولم يأوّل الى ماذكر فلا شك انه مسئلة
دينية فلا بد من اندراجها بدون التاويل في واحد من العلوم الدينية واذ ليست من غير الفقه فهو منه هذا كلامه
وفيه ان معنى وجوب الصلوة ليس الا وجوب اتيانها ومعنى حرمة الخمر ليس الا وجوب الكف عن شربه و
لا تكلف فيه اصلا ولا يلزم الاستغناء لان الحاجة الى كون معناه ذلك هي اخراج علم المقلد فافهم
واعلم انه قال العلامة التفتازاني في شرح الشرح ان الجواب مبناه على ان المراد بالعلم بالاحكام ما يقابل
الظن وبالادلة التفصيلية الامارات التي تفيد الظن وان العلم بموجب الظن واجب على المجتهد
قطعاً دون المقلد لا بمعنى ان الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بل بمعنى انه يجب عليه الجزم بوجوب ما ادّ
الامارة على وجوبه وحرمة ما دلت الامارة على حرمته وبهذا كان المجتهد هو الذي يفضي به ظنه الحاصل من الامارة
الى العلم بالاحكام بهذا المعنى بخلاف المقلد فان ظنه لا يصير وسيلة الى العلم بها والحاصل ان الفقه
عبارة عن العلم اليقيني بالاحكام الحاصل من الامارات التي تفيد الظن ضرورة ان العمل بمقتضى
الظن واجب على المجتهد قطعاً فالعلم الحاصل بالامارات وسيلة الى العلم اليقيني بالاحكام بوجوب
العمل بها وح يظهر اندفاع ماذكره المص الا ان يقال انه رسم فيجوز باللازم يعني ان الفقه وان كان
اسماً للعلم بالاحكام لكن عبّر عنه بالعلم بوجوب العمل بالاحكام تعبيراً للشيء بلازمه وفيه ما فيه قال في الحاشية
اشارة الى انه لازم من حيث الوجود فليس بمحمول فلا يكون معرّفاً انتهت وهذا لا يصح على تقدير تجويز الرسم
بالمباين كما لا يخفى ويمكن ان يقال الاحكام المندوبة والمباحة والمكروهة بادلتها التفصيلية لا يجب العمل
بها على المجتهد فلا يكون العلم بوجوب العمل لازماً للعلم بالاحكام فتامل فيه من ههنا علمت اندفاع ما قيل
ان الفقه من باب الظنون لان اكثر الاحكام الفقهية ثابتة بالقياس وخبر الواحد والاجماعات
الظنية وهي غير مفيدة لليقين فكيف يكون علماً وجه الاندفاع ان الاحكام الحاصلة بالادلة الظنية
يعلم المجتهد وجوب العمل بها قطعاً للاجماع القاطع على ان العمل بالظن واجب على المجتهد وما قال

بعض الشراح انه لو قرر قول القائل بكون الفقه من باب الظنون بان هذا التعريف رسم والرسم يغاير المرسوم
فذات الفقه عبارة عن العلم بالاحكام وهو ظني فلم يثبت كون ذات الفقه من العلوم مع انهم عدوه من العلوم
الدينية وهذا هو مراد القائل فلا يمسه الدفع الا ان يقال انما عدوه من العلوم باعتبار اللازم واما ذاته فليس
بعلم نجيب جير الا ان ذات الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام وهي وان كانت ثابتة بطريق
الظن لكن العلم بوجوب العمل بها قطعي لان العمل بغالب الظن واجب اجماعاً قطعياً غاية الامر انه لا يحصل
العلم اليقيني في القياس الا للمجتهد وفي غير القياس يحصل لعامة المسلمين ايضا فيجب عليهم العمل بمقتضاه كما في
مسئلة التحري مثلا الا ان علمهم لا يسمى فقهاً في الاصطلاح بخلاف علم المجتهد وبالجملة العمل بمقتضى الظن واجب
اجماعاً ان كان مقتضاه الوجوب والعلم به قطعي على ان العلم حقيقة فيما ليس بتصور ايضا دفع آخر للاشكال
محصله ان بناء الاشكال على اخذ العلم في تعريف الفقه بالمعنى المقابل للظن مع ان العلم كما يطلق على المعنى
اليقيني كذلك يطلق على ما ليس بتصور يقينياً كان او ظنياً وفيه انه لا يصلح توجيهاً لكلام المجيب انه صرح في
المحصول بان العلم يقابل الظن وبعضهم وهو صدر الشريعة جعل الفقه عبارة عن العلم بالاحكام القطعية
التي ظهر نزول الوحي بها وانعقد الاجماع عليها مع ملكة الاستنباط اعلم انه يحتمل ان يكون هذا تعريفاً
مخترعاً للفقه وان يكون توجيهاً للتعريف السابق بان ليس المراد جميع الاحكام قطعية كانت او ظنية حتى
يلزم خروج فقه الفقهاء المعتبرين ولا البعض المطلق منها حتى يلزم دخول علم المقلد بل المراد البعض المعين
وهو جميع الاحكام القطعية فالفقه عبارة عن العلم بالاحكام القطعية مع ملكة استنباط الفروع القياسية
من تلك الاحكام القطعية او استنباط الاحكام الفقهية عن ادلتها التفصيلية فلا يلزم خروج فقه الفقهاء
المعتبرين ولا دخول علم المقلد لانتفاء ملكة الاستنباط ويلزم عليه خروج المسائل الثابتة بالادلة
الظنية كالقياس وخبر الواحد الا ترى ان السنة المتواترة قليلة جداً واجيب عنه تارة بانه لا يلزم
خروج المسائل الثابتة بالادلة الظنية كالقياس وخبر الواحد عن الفقه لان المجتهد يعلم الاحكام الثابتة
بالادلة الظنية قطعاً لاعتبار الشارع غلبة الظن كما مر وفيه ان الفقه على هذا يكون عبارة عن العلم
بجميع الاحكام سواء كانت حاصلة بالادلة القطعية او الظنية لان علم جميعها قطعي على هذا التقدير فعلى هذا جميع
الاحكام قطعية وهو بعينه اختيار الشق الاول فيرد عليه ما يرد على ذلك وتارة بانا نلتزم خروج تلك المسائل
عن الفقه واورد عليه المص بقوله والتزام هذا التزام بلا لزوم قال بعض الاعاظم لعل حجته ان الظن موهوم

من الشارع لا كمال فيه لقوله تعالى ان يتبعون الا الظن وانه لا يصلح للمدح عليه وانما اعتبر بضرورة العمل
وانه قد ثبت من الشارع والصحابة مدح الفقهاء على انه قطعي وفيه نظر لان اعتبار الشارع غلبة الظن باخبار الآحاد
لايجاب الاعتقاد والعمل كليهما كما في قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا الآية امر بالتفقه ثم
الانذار عند الرجوع وهو الدعوة لان الطائفة بعض من الفرقة سواء كان واحدا او اثنين اذ الفرقة هي
الثلاثة فصاعدا او ان بعثه صلى الله عليه وسلم الافراد من الصحابة الى الآفاق ومدحه صلى الله عليه وسلم
لمعاذ رضي الله تعالى عنه في الاجتهاد بالرأي بشرط عدم الوجدان في الكتاب والسنة والاجماع على وجوب
العمل بغلبة الظن كلها دليل قطعي على مدح الظن واستحقاق العامل بالظن للثواب والمراد بالظن في
قوله تعالى ان يتبعون الا الظن الوهم وجعل العمل داخلا في تحديد هذا العلم كما ذهب اليه بعض مشائخنا
وهو الامام فخر الاسلام فانه جعل الفقه عبارة عن علم المشروع والعمل حيث قال والنوع الثاني علم الفروع
وهو الفقه وانه ثلاثة اقسام علم المشروع بنفسه والقسم الثاني اتقان المعرفة به وهو معرفة النصوص بمعانيها
وضبط الاصول بفروعها والقسم الثالث هو العمل حتى لا يصير نفس العلم مقصودا فاذا تمت هذه الاوجه كان
فقيها ثم قال فمن حوى هذه الجملة كان فقيها مطلقا والا فهو فقيه من وجه دون وجه بعيد عن الصواب
وقد بين وجه البعد تارة بان الفقه من العلوم المدونة يلزم ان يكون مركبا من العلم والعمل واجيب
بان الفقه ليس من العلوم المدونة بل هو عبارة عن علم المجتهد كما مر وتارة بانه يلزم ان لا يكون العالم
الغير العامل فقيها مع انه يطلق عليه الفقيه واجيب بان الكلام في ان الفقه الذي مدح به في كلام الشارع
ما هو فالمعرف هو الفقه الممدوح وظاهر ان الفاسق لا يستحق المدح فلا بد من اعتبار العمل ولا قباحة في
كون الفاسق العارف بالاحكام عن الادلة غير فقيه كيف ولم يعد احد الحجاج فقيها مع كونه عارفا بالاحكام
قائل فيه وتارة بانه يلزم تركب الفقه من مقولتين وهو غير جائز واجيب بان ماهيات العلوم
اعتبارية ولا مضائقة في تركب الماهيات الاعتبارية من مقولتين بقي ههنا شيء وهو ان اول كلام فخر الاسلام
يدل على ان الفقه مجموع العلم والعمل وآخره يدل على انه عبارة عن العلم فقط بل عن العمل وحده فقال صاحب الكشف
ان الفقه عبارة عن مجموع العلم والعمل فالعلم والعمل كلاهما جزءان من الفقه واطلاق الفقه على العلم فقط او
على العمل فقط حقيقة قاصرة فهو فقه من وجه دون وجه وافاد بعض الاعاظم ان الفقه عبارة عن القدر
المشترك بين المجموع والعلم فالعلم المقارن بالعمل على سبيل اليقين او اعم فقه مطلقا وهو فرد كامل

وان لم يكن متعاملا بل يكون عالما فقط ولم يكن العالم عاملا به فهو فقيه من وجه دون وجه اي فرد ناقص وظني ان الاوجه
ان يقال مراده ان الفقه عبارة عن العلم بالمشروع المقصود من تحصيله ادخاله في الوجود فالفقه علم من
حيث انه وسيلة الى العمل لا انه عبارة عن مجموعهما او عن القدر المشترك بين المجموع والعلم كما يدل عليه
قوله والنوع الثاني علم الفروع وهو الفقه حيث اطلق الفقه على العلم فقط ثم قال والنوع الثالث هو العمل
به حتى لا يكون نفس العلم مقصودا يعني يعتبر في كون ذلك العلم فقها كون العلم وسيلة الى العمل فاطلاق الفقه
على العامل فقط مجازا والتعريف انما هو لما يستعمل فيه حقيقة ثم انه لما بين حد الاصول باعتبار المعنى الاضافي
شرع في بيانه باعتبار المعنى اللقبي من حيث انه علم لعلم مخصوص فقال واما لقبا اللقب علم يشعر بمدح او ذم
اي باعتبار معناه الاصلي بمعنى ان يكون له معنى غير المعنى العلمي باعتباره يشعر باحدهما سواء قصد هذا الاشعار
في الاستعمال العلمي ام لا والقول بانه ما قصد به الذات المعينة مع الوصف وهم فهو علم بقواعد اي
قضايا كلية موجبة كانت او سالبة حملية كانت او شرطية والسوالب الكلية التي لا تصلح للكبروية يعني انه
لا يتوصل بها الى الاستنباط مثل ان الاجماع لا يصلح ان يكون ناسخا مثلا والقياس لا يخصص العام
المخصوص والشخصيات مثل ان آية الطواف ليست مجملة في حق الطهارة وان امسحوا برؤوسكم ليس بمجمل في
حق التثليث والجزئيات مثل قولهم ان السنة قد تنسخ مثلها فالبحث عنها اما استطرادية او لان لها دخلا
في اتمام تلك القواعد يتوصل بها اي بتلك القواعد توصلا قريبا كما هو المتبادر من الباء فخرجت المبادي
اللغوية والاحكامية لان التوصل بها الى الفقه ليس بقريب واما مبادي الكلام فليست بخارجة كما سيظهر
ان شاء الله تعالى الى استنباط المسائل الفقهية عن دلائلها اعلم ان الظاهر من كلام الجمهور ان المبحوث عنه
في هذا العلم قواعد يتوصل بها المجتهد الى الفقه فالتوصل بعلم اصول الفقه الى المسائل الفقهية بالادلة الاربعة
مختص بالمجتهد فتلك القواعد هي القضايا التي تثبت فيها احوال الادلة الاربعة واما التوصل بالقواعد الى
مسائل الفقه مطلقا فليس توصلا الى الفقه لانه ليس من الادلة الاربعة بل عن قول المجتهد والفقه عبارة
عن العلم بالاحكام عن الادلة الاربعة وما قال صاحب التوضيح لا يبعد ان يقال علم الفقه يعم المجتهد والمقلد
فالادلة الاربعة انما يتوصل بها المجتهد واما المقلد فالدليل عنده قول المجتهد فالمقلد يقول هذا الحكم واقع
عندي لانه ادى اليه رأي المجتهد وكل ما ادى اليه رأيه فهو واقع عندي فالقضية الثانية من اصول
الفقه ولهذا ذكر بعض العلماء في كتب الاصول مباحث التقليد والاستفتاء فعلى هذا علم اصول الفقه هو العلم بالقواعد

التي يتوصل بها الى مسائل الفقه ولا يقال الى الفقه لان الفقه هو العلم بالاحكام عن الادلة ليس بشيء لان ما ذكره مما لم يذهب اليه
احد والمتعرضون لمباحث التقليد في كتبهم مصرحون بان البحث انما وقع عنه استطرادا من جهة كونه في
مقابلة الاجتهاد كذا في التلويح قيل حقائق العلوم المدونة كالصرف والنحو وغيرهما اما مسائلها كلها او
بعضها بقدر ما يترتب عليه الغاية فحقائقها مسائلها المخصوصة او ادراكاتها اي تصديقاتها فالمفهومات
الكلية التي تذكر في تعريفاتها في المقدمات لاجل البصيرة رسوم لا حدود اما اولا فلما قيل ان حد العلم
لا تصلح ان تكون مقدمة لان حده عبارة عن العلم بالمسائل فلو كان مقدمة يلزم خروجه ودخوله وتوقف
الشيء على نفسه وفيه ما افاد بعض الاعاظم ان للمسائل ادراكين تصوري فان التصور يتعلق بكل شيء وتصديقي
فيجوز ان يكون باعتبار العلم التصوري مقدمة وموقوفا عليه وباعتبار العلم التصديقي مقصودا او متوقفا
فلا اشكال والحاصل ان العلم التصديقي بالمسائل مقصود وداخل وتصورها بمفهوم كلي مقدمة وخارج
واما ثانيا فلما قال بناء على ان المركب من اجزاء غير محمولة كالعشرة لا جنس له ولا فصل والا لزم
تعدد الذاتي ويلزم منه تعدد الذات وتعدد الذات لشيء واحد باطل ضرورة ان احد الذاتيين كاف لتقويم
المركب فيلزم الاستغناء عن الآخر واستغناء الشيء عما هو ذاتي له غير معقول وفيه اي في المبني عليه
نظر اشرت اليه في السلم قال في الحاشية حاصل ما ذكر فيه ان الفرق بين الاجزاء المحمولة والغير
المحمولة انما هو بالاعتبار ولا يمتنع تعدد الاعتبارات لشيء واحد بالذات فاللازم تعدد
الذاتي بالاعتبار وهو ليس بمحال انتهى يعني ان الاجزاء المحمولة والغير المحمولة متحدان بالذات ومتغايران
بالاعتبار فالمسائل المذكورة في العلوم وان لم تكن اجزاء محمولة حين اخذها بشرط لا شيء لكنها تصير محمولة
حين اخذها لا بشرط شيء فالقول بان المركب من اجزاء غير محمولة لا جنس له ولا فصل غير صحيح قال
بعض الاعاظم هذا المبني عليه وان كان فاسدا لكن العلوم لكونها حقائق اعتبارية لا تركيب فيها
الا من المسائل الغير المحمولة وليس لها جنس وفصل بالضرورة الوجدانية والمفهومات المذكورة في المقدمة
ليست ماخوذة من المسائل بان تكون اذا اخذت لا بشرط شيء كانت عين تلك المفهومات فانت تعلم
ان العلوم لما كانت حقائق اعتبارية فما اعتبر جزءا منها يكون ذاتيا لها فلما اعتبر المسائل المخصوصة او ادراكاتها
التصديقية اجزاء غير محمولة لها كذلك يجوز ان يعتبر بعض المفهومات الكلية الصادقة عليها اجزاء محمولة وهي
الجنس والفصل وكما ان البدن والنفس حين اخذهما لا بشرط شيء عين الحيوان والناطق كذلك مسائل كل

امر للوجوب مفهومهما عين مفهوم القاعدة واذا اخذت خصوصية تلك المسألة التي هي كونها وسيلة الى
استنباط المسألة الفقهية لا بشرط شيء كان عين المتوصل بها الى استنباط المسألة الفقهية مع ان
ذلك الاخذ اهون في الماهية الاعتبارية والحق ان معنى المبني عليه ان المركب من اجزاء غير محمولة متغائرة
جعلا ووجودا غير متحدة مع الذات والاشياء التي هي متغائرة جعلا ووجودا لا يمكن ان تكون متحدة فيها
باعتبار فيلزم تعدد الحقيقة لا محالة الا ان يقال العلوم المدونة عبارة عن المسائل المخصوصة او عن ادراكاتها
التصديقية المخصوصة فللعلم مادة هي المسائل او ادراكاتها التصديقية وصورة وهي خصوصياتها وهي
ههنا كونها بحيث يتوصل بها الى استنباط المسائل الفقهية ويجوز ان تكون تلك الاجزاء ذهنية
باعتبار وخارجية باعتبار آخر نعم يلزم اتحاد التصور والتصديق بالحقيقة قال في الحاشية يعني يلزم
على تقدير كون تلك المفهومات حدودا للعلم اتحاد التصور والتصديق لان الحد عين
المحدود وهذا اذا كانت العلوم عبارة عن الادراكات واما اذا كانت حقائقها نفس المسائل
فذلك بناء على اتحاد العلم والمعلوم انتهت يعني على الشق الثاني يلزم اتحاد التصور والتصديق
بناء على اتحاد العلم والمعلوم فان الحد مفهومات تصورية للمسائل المحدودة والتصديق ايضا متعلق
بتلك المسائل والعلم متحد مع المعلوم فيتحد التصور والتصديق ايضا لان متحد المتحد متحد وعلى الشق الاول
لا ينبني على اتحاد العلم والمعلوم بل على اتحاد الحد والمحدود فقط كما قال بعض الاعاظم ان هذا الايراد انشاؤه
من هذا بل هو وارد على كل تقدير بناء ان التصور يتعلق بكل شيء فيتعلق بما يتعلق به التصديق ايضا والعلم
والمعلوم متحدان بالذات فيلزم الاستحالة قطعا ولا يمكن الجواب عن هذا الا بعد انكار الاتحاد بين العلم
والمعلوم وليس كما ينبغي وسنأتي عن متبائنان تحقيقا عندهم فتفكر ثم اختلف في اسماء العلوم
وكذا في اسماء الكتب فقيل هي اسماء اجناس لانها موضوعة لمجموع المسائل المتعددة الصادقة
على ما في اذهان كثيرة بما يزيد وينقص ولانه يدخل عليها اللام والاضافة لان اصلها التحصيل التعريف للاسم
منكر ولانه وقع لفظ القرآن منصرفا في الكلام القديم ولذا قال وهو الظاهر وقيل بل اعلام جنسية
لان الوحدة معتبرة في مسميات هذه الاسماء وليست تلك الوحدة شخصية بل هي مغائرة لها فتكون
لا محالة اعلاما جنسية وما قال بعض الاعلام ان غاية ما لزم منه انه عرض لمعناها نوع وحدة وهو مسلم لكن هو
عارض لمعنى كل اسم جنس لكن لم يلزم انه داخل في الموضوع له حتى تكون معرفة وعلما ففيه ان اسماء العلوم

والكتب وضعت للمجموع المعلوم الوحدة فاخراج المعلومية والوحدة عن الموضوع له غير ظاهر فالاولى ان تكون اعلام اجناس ثم ان دخول اللام والاضافة لما جاز في الاعلام الشخصية كالحسن والحسين وعمرنا وعثماننا فلا يبعد ان يصح في الاعلام الجنسية ايضا قلنا يثبت العلمية الجنسية للضرورة فانهم لما رأوا في نحو اسامة للاسد وثعالة لانثى الثعلب وغيرهما الاحكام اللفظية للاعلام كمنع الصرف والتوصيف بالمعارف وغيرهما ولم يوجد التعريف اضطروا الى جعلها اعلام اجناس وليست تلك الضرورة متحققة في اسماء العلوم والكتب وفيه ان هذا اذا لم يعلم انها موضوعة لجنس معلوم الوحدة وههنا قد علم بشهادة العرف انها موضوعة لذلك المجموع المعلوم الوحدة من حيث هو معلوم وبالجملة الضرورة اعم من اللفظية والمعنوية كوجدان التعيين في معانيها وههنا وان لم يوجد الاول لكن عدم وجدان الثاني في حيز المنع بل في حيز البطلان قيل بل شخصية لان اهل العرف لا يعدون التعدد بحسب المحال تعددا ويعدونه مثل حصول زيد في الامكنة فالحصول في اذهان كثيرة لا يوجب تعددا في الموجود والتشخص حقيقة ولا يوجب الكلية كيف ووصف النزول للقرآن ليس الا لموجود واحد شخصي وايضا هي موضوعة للتشخص القائم باللافظ الا ان يقال ان ما يعلمه واحد منا وهو ما وضعه الواضع انما هو باعتبار الامر المشترك الذي يتشخص بجميع مشخصاته سوى تشخص المحل للقطع بان ما يقرء كل واحد منا هو القرآن المنزل على الرسول صلى الله عليه وسلم بلسان جبرئيل عليه السلام ولو كان عبارة عن ذلك المتشخص القائم بلسان جبرئيل عليه السلام كان هذا مثالا له لا عينه ضرورة ان الاعراض متشخصة بمحالها فتتعدد بتعدد المحل قطعا ويمكن ان يقال المراد بكونها اعلاما شخصية انها موضوعة للاشخاص بالوضع العام كاسماء الاشارات وهو ان يتصور الواضع امرا كليا ويجعله مرآة لملاحظة الافراد والاشخاص ويعين اللفظ بازائها فالمفهوم الكلي هو مجموع مسائل معتدة بها او مجموع علومها واشخاص ذلك المفهوم هي المفهومات الكثيرة التي تحصل للاشخاص والمشهور في الاستدلال على كونها اعلاما شخصية وسميناها اشخاصا انه لو لم يكن كذلك لكانت مسمياتها صادقة على القليل والكثير من اجزائه مع انها ليست كذلك اذ لا يصدق الفقه الذي هو مجموع المسائل مثلا على مسئلة مسئلة وقرر بعض الاعاظم بان معانيها متشخصة اذ لو كان كليا لكان له افراد ولا يصلح للفردية ههنا غير المسائل وهو لا يصدق عليها ولا يخفى ان الفقه مثلا لو كان اسما للكلي فهو مجموع المسائل المتعددة المتشخص بتشخص المحل فللمجموع افراد سوى الاجزاء وهي متكثرة

بتشخصات المحال اقول وفيه انه منقوض بالبيت بان البيت لو كانت اسم جنس فهي مجموع السقف والجدران لكان يصدق على القليل والكثير من الاجزاء مع ان الامر ليس كذلك لان المجموع لا يصدق على السقف ولا على الجدران فمع جريان مقدمات الدليل في البيت لم يثبت المدعى اعني العلمية الشخصية لان البيت ليست علما بل اسم جنس وقرر بعض الاعاظم بان البيت لو كانت اسم جنس لكانت كلية فلها افراد سوى المجموع وهي الاجزاء ولا يصدق البيت على السقف ولا على الجدران فمع جريان مقدمات الدليل في البيت لم يثبت المدعى اعني العلمية الشخصية لان البيت اسم جنس وفيه ان الفقه مثلا لا يصدق على ما هو خارج عن اجزائه من الافراد كالصرف والنحو وغيرهما فلا يجري الدليل بجميع مقدماته في البيت لان البيت يصدق على ما هو خارج عن اجزائه من الافراد كهذا البيت وذاك البيت فلا مضائقة في تخلف المدعى فلا يتم النقض الا على ما قررنا والحل ان المعنى الكلي قد يكون مركبا من اجزاء متفقة بمعنى ان يكون لكل واحد من الاجزاء اسم واحد سواء كان ذلك الاسم للمجموع ايضا او لا نحو الاربعة فانها مركبة من الاجزاء التي هي الوحدات المتفقة في الاسم او مختلفة كالسكنجبين لانه مركب من جزئين وهما الخل والعسل اللذان هما مختلفان في الاسم فلا يلزم من عدم الصدق على البعض التشخصية محصله انا لا نسلم انه اذا لم يصدق على القليل والكثير من الاجزاء يلزم التشخصية بل يجوز ان يكون له افراد متشخصة بتشخصات المحال ويصدق الجنس على قليلها وكثيرها ولا يلزم التشخصية ولعلك تفطن ان التعميم المذكور لا دخل له في هذا المنع الا ان يقال انه بيان للواقع فان الكلي في هذين القسمين لا يصدق على الجزء ولم يرد المص بيان قسمي الكلي اعني ما يصدق على البعض وما لا يصدق عليه وبيان اتفاق الاجزاء مع الكل وعدمه في الحقيقة والا يلغو تمثيله بنحو الاربعة بل المناسب ح ان يمثل بنحو الماء فتقرير التعميم بحيث يكون له دخل في بيان المنع ان الكلي قد يكون مركبا من اجزاء متفقة مع حقيقة الكلي وقد يكون مركبا من اجزاء غير متفقة معه فيقال القسم الاول وان صدق على الاجزاء لكن لا يلزم التشخصية كما لا يخفى واما القسم الثاني فله افراد سوى الاجزاء يكون باعتبارها الكلية فلا يلزم التشخصية والحق ان للمجموع ههنا افرادا سوى الاجزاء وهي متكثرة بتشخصات المحال ويمكن ان يقال القول بالتشخصية بالنظر الى فهم العرف فانهم لا يعدون التعدد بحسب تشخصات المحال تعددا ولا يجوز ان يخالف اهل العرف في الاوضاع بلا ضرورة بل لا بد وان يراعي الواضع ما يفهمه العرف والا وقع السامع في الشك

ام ارادوا الواضح ما يفهمه العرف او لا يخل بالفهم فلا يصح اعتبار الكلية فلا بد من اعتبار الشخصية على ان القول بالشخصية يمكن ان يكون بالنظر الى ان تلك الاسماء موضوعة لمجموع المسائل القائم بالواضع وهو ليس كليا ولا جنسا فيلزم الشخصية البتة وموضوعه اى موضوع اصول الفقه على ما اختاره صاحب الاحكام الادلة الاربعة اى الكتاب والسنة والاجماع والقياس لان الاصولى يبحث عن العوارض الذاتية لاقسامها اجمالا وعموما مثلا خاص الكتاب والسنة والاجماع كذا وحكمه كذا وعامها كذا وحكمه كذا وعلى هذا القياس واما التفصيل بخصوص آية آية فهو فى علم التفسير وبخصوص حديث حديث من السنة فى علم الحديث وتفصيل الاجماع بخصوصياته فى علم السير وتفصيل القياس بخصوصيات مسائله فى علم الفقه واذ قد ثبت ان موضوع العلم اذا كان امورا متعددة لا بد وان يضبط بجهة واحدة قال وهى مشتركة فى الايصال الى حكم شرعى فلم يلزم تعدد علم الاصول بتعدد الموضوع ويمكن ان يقال موضوع علم الاصول احوال الادلة من حيث تعلق بها الاستنباط على قياس ما قال المنطقيون ان موضوع المنطق المعقولات الثانية اى الاحوال الذهنية للمعلومات التصورية والتصديقية دون تلك المعلومات والدليل عليه ان احوال الادلة مثل العموم والخصوص والاجمال والتفسير والظاهر والنص وغير ذلك تقع موضوعات للمسائل فاما ان تكون تلك الاحوال موضوعات للفن او راجعة الى موضوع الفن بان تكون اعراضه الذاتية او انواع اعراضه الذاتية او اعراض اعراضه الذاتية على ما صرحوا به فى معنى البحث عن موضوع العلم لكن العموم والخصوص مثلا ليسا من العوارض الذاتية للكتاب والسنة مثلا ولا من انواع اعراضها لكونهما اعم منها فوجب القول بكون الادلة انفسها موضوعات مشاركة فى امر وحدانى هو المدخلية فى الاستنباط فتامل وما قيل فى التحرير ان البحث عن حجية الاجماع والقياس وكذا البحث عن حجية الكتاب والسنة ليس من الاصول لان حجية الادلة عنوان الموضوع العلم فلا بد وان تكون مفروغة عنها فيه وكذا فى موضوع كل علم لان المراد بعنوانه ما جعل آلة لملاحظته عند تعيينه فى قولهم موضوع العلم كذا ووظيفة العلم بيان احوال الموضوع وذلك انما يكون بعد العلم بذاته وعنوانه الذى به يعرف ولان عنوان الموضوع انما وضع ليتصور ويحمل عليه شئ لا لان يتصور ويحمل على شئ ولما لم يكن اثبات الحجية لها من الاصول فمن اى علم هو قد اختلف فيه فقال صاحب التحرير ليس من الاصول بل من الفقه لان المعنى اى معنى كون الشئ حجة ودليلا انه يجب العمل بمقتضاه

فمعنى كون الاجماع والقياس حجتين انه يجب العمل بمقتضاهما ووجوب العمل من مسائل الفقه ورده المص اولا بقوله ففيه ان هذا اى وجوب العمل فرع الحجية لا نفسها اذ هى كون الشئ بحيث يثبت به شئ ويستدل به عليه فوجوب العمل بمقتضاه بعده والكلام فى ان اثبات الحجية من اى علم هو وهو ليس من الفقه وثانيا بقوله على ان جواز العمل من ثمراتها المتفرعة عليها ايضا فوجوب العمل ليس لازما للحجية وفيه ما افاد بعض الاعاظم انه انما ذكر وجوب العمل مثلا وهذا الايضاح اصل مقصود القائل ومن قال وهو المص ايضا صاحب التحرير ان الحجية ليست بمسئلة اصلا فى شئ من العلوم لانها ضرورية دينية لان من عرف معنى الاجماع والقياس وكذا معنى الكتاب والسنة وعرف معنى الحجية لم يتوقف فى الحكم بانه حجة ولم يحتج فى ذلك الى دليل وتنبيه ولا يضر فى هذه البداهة نظرية طرفى الحكم والضروريات الاولية لا تكون من المسائل اذ المسائل لا تكون الا نظرية او بديهية خفية فقد عدل عن الصواب لانه اى كون حجيتها ضرورية وان يسلم انا بمعنى انه لا يحتاج الى دليل ومن ينكر فانما ينكر تعنتا وعنادا كما انكرت السوفسطائية حقائق الاشياء فلا نسلم لما يعنى لا نسلم ان حجية الاجماع والقياس لا يحتاج الى دليل فى نفس الامر بل هى محتاجة اليه فى الواقع وان لم نحتج فى علمنا بحجيتها الى دليل لانها صارت من ضروريات الدين من جهة الشهرة ويمكن ان يقرر بان الاحكام الثابتة بالاجماع والقياس كثيرة معلومة فثبوتها بهما يدل على العلم بحجيتهما بحيث لا يحتاج الى الاثبات بصورة البرهان والقياس لكن لا نسلم ان حجيتها ضرورية من جهة اللم بل تحتاج الى اقامة الدليل على كونهما حجتين فى نفس الامر والحاصل ان حجيتها باعتبار ثبوت الاحكام بها ضرورية مشهورة واما حجيتها فى نفس الامر التى هى مدار ثبوت الاحكام منها فنظرية محتاجة الى اقامة البرهان اللمى قال بعض الاكابر ما نقله المص من التحرير مخالف لما فيه فانه قال فى المقدمة بعد ما قال انها من الفقه وهو فى القياس على تقدير كونه فعل المجتهد واما على تقدير كونه عبارة عن المساواة الكائنة عن تسوية الله تعالى من الاصل والفرع فى العلية فليست مسئلة لانها ضرورة دينية وهذا الكلام صحيح فان اعتبار المساواة الحاصلة عن تسوية الله تعالى مما لا بد منه وكذا اعتبار قول الشارع وهذان حكمان من ضروريات الدين غاية الامر ان اثبات تسوية الله تعالى من الكسبيات فانه فى المنعان المضمر والمظهر ضرورة ان لم مرضيات الله تعالى معلوم بالضرورة الدينية فلو لم يطلب فى شئ من العلوم كوجوب الصلوة وانما يذكر بطريق المبدئية لم يكن بعيدا الا ان يقال انه وان كان من ضروريات الدين تحققا وعقيدة لكن لا بد من دليل كما ان وجود البارى تعالى من اعلى

الضروريات الدينية وقد ذكروا له دلائل لا تحصى بل الحق انه اي كون الاجماع والقياس حجتين من الكلام لحجية الكتاب والسنة فان قيل اذا كان حجية الادلة الاربعة من مسائل علم الكلام فلا وجه للبحث عن حجية الاجماع والقياس ولو على سبيل المبدئية وعدم البحث عن حجية الكتاب والسنة كما في علم الاصول يقال نعم الامر كذلك لكن تعرض الاصولي لحجيتهما اي لحجية الاجماع والقياس لانهما كثر فيهما الشغب من الفرق الضالة فلدفع ذلك الشغب وجب التعرض لحجيتهما ويمكن ان يقال مسئلة الحجية من الكلام والاصول جميعاً باعتبارين على ما تقرر من جواز اشتراك العلمين في بعض المسائل والاظهر ان يقال مسئلة حجية الكتاب والسنة من الكلام فان اثبات كون القرآن كلام الله تعالى بعينه اثبات لحجية الكتاب واثبات نبوة سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم بعينه اثبات لحجية السنة نعم اثبات حجية الاجماع والقياس من وظائف هذا الفن واما حجيتهما اي حجية الكتاب والسنة فمتفق عليه عند الامة فلا حاجة الى التعرض لحجيتهما اعلم ان كون الكتاب والسنة حجة يتوقف على صدق المبلغ اما السنة فلظهور انها انما تصير حجة بصدقها اذا كانت قولية واستيجاب الاتباع اذا كانت فعلية واما الكتاب فلان كل ما يستدل به على الاحكام ليس بمعجز فلا يعلم انه كلامه تعالى الا باخباره فالمبلغ صدقه هكذا قال السيد المحقق ولا يخفى انه يفهم منه ان ما هو معجز من الكتاب يعرف كونه كلاماً له تعالى باعجازه وباخبار المبلغ به وصدقه فيه وقد حقق شمس الائمة السرخسي ان القرآنية لا تعرف بالاعجاز لجواز ان يقدر الله تعالى عبده على الاتيان بكلام خارج عن طوق البشر بل الامر كذلك في معجزات عيسى عليه السلام فهو تعالى اقدره على ان يحيي الموتى وينفخ في الطير فيتحرك باذن الله تعالى ومثله الصعود في الهواء والمشي على الماء ولعل مقصوده ان الاعجاز من حيث انه اعجاز لا يصلح دليلاً على القرآنية بل انما تثبت القرآنية باخباره صلى الله عليه وسلم عن كونه كلاماً منزلاً من الله تعالى عليه وكون هذا الاخبار منقولاً الينا بالتواتر لا بالاحاد واما الاجماع والقياس فظاهر ان حجيتهما تثبت بالكتاب والسنة فتوقفهما على صدق المبلغ توقفهما عليه فافهم وفي موضوعية الاحكام اختلاف نقل عن الامام الغزالي انه قال في معيار العلوم ان موضوع اصول الفقه هي الاحكام من حيث ثبوتها بالادلة وذهب صاحب التوضيح الى ان موضوعه الادلة والاحكام جميعاً والحق ان من جعل الموضوع الاحكام جعل المباحث المتعلقة بالادلة من حيث الاثبات راجعة الى احوال الاحكام من حيث الثبوت تقليلاً

للكثرة الموضوع بالذات لانه اليق بوحدة العلم من حيث الوحدة بالجهات والحيثيات ومن جعل الموضوع الادلة جعل المباحث المتعلقة بالاحكام من حيث الثبوت راجعةً الى احوال الادلة من حيث الاثبات لذلك التقليل المذكور قال العلامة التفتازاني في التلويح ان موضوعه الادلة والاحكام جميعاً لانا رجعنا الادلة بالتعميم الى الاربعة والاحكام الى الخمسة ونظرنا في المباحث المتعلقة بكيفية اثبات الادلة الاحكام فوجدنا بعضها راجعة الى احوال الادلة وبعضها راجعةً الى احوال الاحكام فجعل احدهما من المقاصد والآخر من اللواحق تحكم واذا كانت المباحث المتعلقة بكيفية اثبات الادلة الاحكام اجمالاً بعضها احوال الادلة وبعضها احوال الاحكام وتلك المباحث موصلة قريبة الى الفقه كان كلاهما من المقاصد ويصدق تعريف اصول الفقه عليهما فلا يصح ان يجعل مباحث الاحكام من المبادي كما فعله المص والا يلزم ان لا يكون التعريف مانعاً واما قول الامام الغزالي بموضوعية الاحكام فهو للاشعار بان لا يفهم احد من شهرة جعل الادلة موضوعاً عدم موضوعية الاحكام لما فهم المص لا لانه لا يجوز موضوعية الادلة وما قال بعض الشراح في وجه حقية موضوعية الادلة ان الاصولي لا يبحث الا من جهة دلالة الدليل على المدلول والدلالة حال الدليل فالاحوال التي تذكر في الفن من جهتها راجعة الى الدلائل فهي المقصد الاصلي بالبحث نعم قد لا يتبين الدلالة غاية البيان بدون ذكر مدلولها فلذا اذكر المدلولات التي هي الاحكام في الفن استطراداً ليس بشيء اذ يمكن ان يقال ان الاصولي لا يبحث الا من جهة مدلولية الاحكام وثبوتها من الادلة والمدلولية حال المدلول فالاحوال التي تذكر من جهتها راجعة الى المدلولات فهي المقصود الاصلي بعين ما ذكروا ما قال المص والحق لا اي عدم كون الاحكام موضوعاً وانما الغرض من ذكر الحكم التصوير وهو بيان معنى الحكم وذكر ما يختص به من الاحوال للتمييز تمييزاً تاماً والتنويع وهو بيان انواع الحكم ليثبت انواعها لانواع الادلة يعني ان الاصولي يبين انواع الحكم من الوجوب والحرمة والجواز وغيرها ليعلم ان الوجوب يثبت مثلاً بالدليل القطعي والكراهة مثلاً بالدليل الظني وهكذا لا يدل على بطلان موضوعية الاحكام بل يمكن ان يقال المقصود من ذكر الادلة تصويرها ليثبت من اقسامها اقسام الحكم وما من علم الا ويذكر فيه الاشياء استطراداً سوى المقصود تتميماً للمقصود وترميماً له وفيه ان جعل المباحث الكثيرة للاحكام خارجاً عن المقصود وجعلها مبادي

مع صدق تعريف العلم عليها تحكم محض وفائدته اي فائدة علم الاصول معرفة الاحكام الشرعية
اي كيفية استنباطها واستخراجها لا انفسها اذ هي لا تعرف منها بل انما تعرف من الفقه وهي سبب الفوز
بالسعادة الابدية المقالة الاولى في المبادي الكلامية اي المسائل التي هي من علم الكلام مبادي
لاصول الفقه ومنها المنطقية لانهم اي المتاخرين جعلوه جزءا من الكلام قال في الحاشية
اشارة الى دفع ما وقع في التحرير حيث قال فيه تسمية مباحث المنطق مبادي كلامية بعيد
لاستواء نسبتها الى كل العلوم ووجه الدفع ان المتاخرين جعلوا المنطق جزءا من الكلام كما
صرح به السيد في شرح المواقف فلا استواء انتهت اعلم ان علم الكلام القديم عبارة عن علم
الاعتقاديات فحسب ولصفاء عقائد القدماء وقلة وقوع الخلاف في زمانهم لم يحتاجوا الى المباحث
المنطقية والامور العامة والجواهر والاعراض ثم لما شاع فساد الزمان وكثر الخلاف والاختلاف
فيما بين العلماء اكثر المتاخرون البحث مع المنكرين المستدلين بالانظار الفاسدة والافكار الكاسدة
فاحتاجوا لدفع شبههم الى تلك المباحث وجعلوها جزءا من الكلام وجعلوا موضوعه الموجود المطلق وبحثوا
عن اعراضه الذاتية التي لها مدخل في اثبات العقائد الدينية وكما انه لا بد للاستدلال من مقدمات
عقلية كذلك لا بد من معرفة كيفية انتاج تلك الاستدلالات للمطالب وهي المباحث المنطقية فبهذا الوجه
جعلوا المنطق جزءا من الكلام وايضا موضوع المنطق اعني المعقولات الثانية التي هي عبارة عن العوارض
التي تعرض للموجودات الذهنية في خصوص لحاظ الذهن داخل في موضوعه وجزء منه وقد فرغنا
عنها في السلم والافادات والآن نذكر طرفا ضروريا اليه حاجة شديدة النظر هو ترتيب المعقول
لتحصيل المجهول هذا التعريف للنظر مما اختاره المتاخرون وهو لازم للحركة الثانية اعني الحركة من المبادي
الى المطالب قال السيد المحقق في شرح المواقف انه اذا حصل لنا شعور ما بامر تصوري او تصديقي وحاولنا
تحصيله على وجه اكمل فلا بد ان يتحرك الذهن في المعلومات المخزونة عنده من معلوم الى معلوم حتى
يجد المعلومات المناسبة لذلك المطلوب وهي المسماة بمباديه ثم لا بد ايضا ان يتحرك من تلك المبادي
ويرتبها ترتيبا خاصا يؤدي الى ذلك المطلوب فههنا حركتان مبدأ الاولى منهما هو المطلوب المشعور به
بذلك الوجه الناقص ومنتهاها آخر ما يحصل من تلك المبادي ومبدأ الثانية اول ما يوضع منها للترتيب
ومنتهاها المطلوب المشعور به على الوجه الاكمل فحقيقة النظر المتوسط بين المعلوم والمجهول مجموع هاتين الحركتين اللتين

هما من قبيل الحركة في الكيفيات النفسانية وان الترتيب اللازم للحركة الثانية وقلما يوجد هذه الحركة بدون الاولى
بل الاكثر ان ينتقل من المطالب الى المبادي ثم منها الى المطالب وههنا كلام طويل ليس هذا موضع
ذكره وقد ذكرناه في حواشي شرح السلم ثم لما كان النظر فعلا اختياريا وصح ايجابه فهو واجب قطعا
لانه مقدمة الواجب اي ما يتوقف عليه اداء الواجب القطعي وهو الايمان بالله تعالى باحكامه و
اخباره لانه قطعي الوجوب باجماع المسلمين كافة بل بالآيات القطعية الدالة على وجوبه كقوله تعالى ومن
لم يؤمن بالله ورسوله فانا اعتدنا للكافرين سعيرا وغيرها من الآيات لان الوعيد انما يكون لتارك الواجب
وايضا العقل دال على وجوب الايمان لان حسن شكر المنعم وقبح كفرانه مركوز في العقول لا يتوقفان على الشرع
على ما سيأتي وقيل النظر في معرفة الله تعالى وصفاته واجب لقوله تعالى فانظروا الى آثار
رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها لان الامر للوجوب ولقوله صلى الله عليه وسلم ويل لمن لاكها بين
لحييه ولم يتفكر فيها حين نزل قوله تعالى ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات
لاولي الالباب اذ الوعيد انما يكون لتارك الواجب وفيه ان الآية وان كانت قطعية الثبوت لكن
دلالتها على الوجوب ظنية لاحتمال ان لا يكون الامر للوجوب والحديث وان كان قطعي الدلالة لكنه ظني
الثبوت لكونه خبر الآحاد ولذا لم يثبت المص وجوب النظر بهذا النمط بل قال لانه مقدمة الواجب وكلما
يتوقف عليه الواجب فهو واجب وليعلم ان النظر قد يقع فيه الخطاء من جهة الصورة وقد يقع
من جهة المادة فلا بد من عاصم عن الخطاء والعقل الكامل عاصم عن الخطاء بحسب الفطرة السليمة
ولا يحتاج في العصمة عن الخطاء الى المنطق اصلا كما هو للصحابة رض ومن تبعهم اذ ببركة صحبة النبي صلى الله عليه وسلم
وقرب نزول الوحي كانت عقولهم كاملة غير مشوبة بالوهم واذهانهم كانت قوية وقرائحهم جيدة واما امثالنا
فلبعد زماننا عن زمان النبي صلى الله عليه وسلم وظهور الفسق والفساد وكثرة المشاجرات والاختلافات
محتاجون في العصمة عن الخطاء من جهة الصورة الى المنطق ومن جهة المادة الى مباحث الامور العامة
والجواهر والاعراض فوجب لنا هذه العلوم بعد وجوب النظر ايضا وبهذا ظهر ان ما قال بعض الاعاظم ان
وجوب النظر انما هو بالنظر الى قواصر العقول كامثالنا واما من لهم نور من الله تعالى فينكشف لهم
حقيقة الامر بداهة فلا يحتاجون الى النظر كما حكي عن خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم ابي بكر الصديق
رضي الله تعالى عنه انه آمن بنفس بصيرته ولم يحتج الى المعجزة ليس على ما ينبغي لان النظر واجب

على العقول الكاملة ايضا كيف وان ايجاب الايمان لا يمكن الا اذا كان مقدوراً اختيارياً ولا قدرة في الايمان الا بالقدرة في سببه المستلزم له وهو النظر الا انه لم يجب عليهم المنطق ومباحث الامور العامة والجواهر والاعراض ولا يلزم من وجوب النظر وجوبها ثم انه ان اراد ان الايمان حصل له رضي الله تعالى عنه بالضرورة بلا كسب واختيار فلا يستحق الثواب اصلا اذ لا معنى لترتب الثواب على الفعل الغير الاختياري وان اراد انه لم يحتج الى ظهور المعجزة بعد النبوة لما راى من حالاته وعاداته صلى الله عليه وسلم قبل النبوة فحصل له الايمان بسبب البصيرة التي كان له رضي الله تعالى عنه بالنظر الى حالاته وعاداته صلى الله عليه وسلم فهذا هو النظر ثم ان مسئلة وجوب النظر من حيث انها مقدمة للمعرفة الالهية وموصلة اليها من علم الكلام ومن حيث ان وجوب النظر فعل القلب الذي هو النظر في معرفة الله تعالى من التصوف كوجوب الرضا وحرمة الحسد والبسيط لا يكون كاسبا لانه لا يقبل العمل اي الحركة الثانية المستلزمة للترتيب فلا يكون البسيط كاسباً للبسيط ولا للمركب قال في الحاشية وقول شارح المواقف ان من جوز التعريف بالمعاني البسيطة فله ان يقول ان المعاني البسيطة قد لا تكون ملحوظة قصداً فاذا استحضرت ولوحظت قصدا افادت العلم بالمهية وان كان ذلك نادراً جداً محصل قول شارح المواقف ان الملاحظة والتوجه قصداً هو الكسب فالنظر هو التوجه قصدا الى المعنى البسيط الحاصل في الذهن وقال شارح المواقف في موضع آخر الحق ان التعريف بالمعاني المفردة جائز عقلاً فيكون هناك حركة واحدة من المطلوب الى المبدء الذي هو معنى بسيط ويستلزم الانتقال الى المطلوب من غير حاجة الى قرينة الا انه لم ينضبط انضباط التعريف بالمعاني المركبة ولم يكن للصناعة مزيد مدخل فيه فلم يلتفتوا اليه وخصوا حد النظر بما هو معتبر في المركب وهذا تحقيق ما نقل عن ابن سينا ان التعريف بالمفرد نزر خداج والمفرد قد اورد عليه بوجوه منها قوله مكابرة محضة غير مسموعة فان ملاحظة المهية لا تسمى كسبا بالاتفاق ومنها ما اورد اليه بقوله والا لكان التعريف اللفظي تعريفا حقيقيا لان فيه الملاحظة قصداً الى المعنى المخزون ومنها ما اشار اليه بقوله لكان تذكر النظر مفيداً لعلم جديد في كل مرة الى غير ذلك من المفاسد اللازمة يعني كلما يذكر النظر يفيد جداً جديداً في كل مرة اذ يوجد في تذكر كل مرة ملاحظة المهية قصداً ومنها ان المهية المعلومة من اللوازم البينة للمعنى البسيط وان كان اللزوم بعد

استحضاره فقد ابرا نهت يعني ان استحضار المعنى البسيط ان افاد علم المهية يكون تلك المهية المعلومة من اللوازم البينة للمعنى البسيط ولو بعد استحضاره فتصور المعنى البسيط يستلزم تصورها وهو ليس بكسب كالملزومات الاخر للوازمها البينة ولعل الحق انه لا بد في الكسب من شيئين احدى الحركتين المذكورتين وحصول صورة غير حاصلة فلا يمكن التعريف بالبسيط لا حداً ولا رسماً لان ما حصل من التعريف ليس الا المعنى البسيط الحاصل من سابق على راى من يقول انه لا يحصل في التعريف الا صورة واحدة فيلزم تحصيل الحاصل بخلاف التعريف بالمركب لانه لم تكن صورة المركب حاصلة من سابق وان كانت اجزائه حاصلة على سبيل الانتشار من سابق وعلى راى من يقول بحصول صورتين في التعريفات فالحد بالبسيط للبسيط وللمركب ايضا غير جائز لانه يستلزم تصور البسيط الحد او البسيط الرسم لتصور المحدود والمركب او المرسوم فلا بد من علاقة اللزوم بين الصورتين وتصور البسيط كان حاصلا من قبل ولم يكن تصور المحدود او تصور المرسوم حاصلا فيلزم انفكاك اللازم عن الملزوم ولو فرض عدم علاقة اللزوم يلزم الترجيح بلا مرجح او تحصيل الحاصل قوله البسيط لا يكون مكتسباً بالكنه لانه لو كان مكتسبا بالكنه فكاسبه اما بالبسيط فهو ليس بكاسب كما عرفت واما بالمركب من عارض سواء كان مع العارض غيره ايضا او لا وهو غير جائز لان العارض لا يفيد الكنه فان قيل جاز ان يكون البسيط مكتسبا بالعارض الذي يفيد امتيازه عما عداه لان المقصود في امتياز الشئ قد يكون تحصيل كنهه وقد يكون امتيازه عما عداه فقط فلا يصح القول بعدم كون البسيط مكتسباً مطلقاً يقال المقصود نفي اكتساب البسيط بالكنه لا مطلقا بالقرينة قوله لان العارض آه الا ان يقال جاز ان يكون لبعض العوارض خصوصية مع المكتسب تحصل بها الكنه فعدم افادة العارض الكنه كليا مم الطبيعة المطلقة اي المأخوذة لا بشرط شئ موجودة في الخارج بعين وجود الاشخاص ومعروضة للتشخص وبعروض التشخصات الكثيرة تصير اشخاصاً متعددة وموجودة بوجودات متكثرة فالموجود في الخارج شيئان الحقيقة المطلقة والاشخاص اعني الحقيقة المعروضة للتشخصات المتعددة لكنهما متحدان بحسب الوجود الخارجي نعم للذهن ان يعقل احدهما منفردا عن الآخر في اللحاظ الذي هو ظرف الخلط والتعرية باعتبارين وتتصف تلك الحقيقة بالكلية والاشتراك والعموم والاطلاق حين امتيازها عن الاشخاص في ظرف اللحاظ فظرف اتصاف الحقيقة بهذه الاوصاف انما هو خصوص الوجود الذهني فهي من المعقولات الثانية بالمعنى الاخص في اقتضائها التي تحمل لانها هذه الاوصاف ذهنيات

ولا تتصف الحقيقة بهذه الاوصاف في الخارج اذ الوجود الخارجي مساوق للتشخص فهو مناف لهذه الاوصاف
وهذا هو مذهب المص واحزابه وهو سخيف جدا لانه اذا تحقق ان الحقيقة مشتركة فيما بين الاشخاص الخارجية
فلا يخلو اما ان يكون تشخص كل واحد من هذه الاشخاص امرا زائدا على الحقيقة المشتركة عارضا لها في
نفس الامر فتكون مرتبة الحقيقة المشتركة متقدمة بالذات على عروض هذا العارض ضرورة تقدم مرتبة
المعروض على مرتبة العارض فلا بد ان يكون تلك الحقيقة في تلك المرتبة ذاتا لانها ليست لا شيئا
محضا فتكون متميزة فلا يكون التشخص العارض ما به امتيازها فلا يكون ما فرض تشخصا تشخصا او لا يكون
كك فيكون نفس الحقيقة متعينة بافاضة الجاعل وتشخصه بلا زيادة امر عليها وعروض عارض لها فيبطل
ما ذهبوا اليه ويلزم القول بان نفس المهية بافاضة الجاعل تتقرر بتقررات متعددة وتتشخص بتشخصات
عديدة لا ان عروض التشخص الواحد يجعلها شخصا واحدا وعروض التشخصات الكثيرة يجعلها كثيرة
بالكثرة الشخصية اذ التشخص لا يمكن ان يكون من العوارض في نفس الامر فتكون الحقيقة واحدة
وكثيرة بنفسها ونفسها ما به الاشتراك وما به الامتياز فهي فرد وتشخص ومتميز بنفسها وكلي وعام ومشترك
ومطلق بنفسها بلا زيادة امر وعروض عارض ومعنى كليتها وعمومها واشتراكها ان تلك الحقيقة بنفسها
تتقرر بتقررات عديدة وتتشخص بتشخصات كثيرة وليست مقصورة على تعين ولا مرهونة على خصوصية بل
هي متحققة مع الخصوصيات الناشئة عن نفس ذاتها ولا منافاة بين الكلية والعموم والاشتراك والتشخص
والخصوصية والتعين نعم القصر على التشخص والحصر على خصوصية ينافي هذه الاوصاف واما الحقيقة
الموجودة في الذهن بوجود ظلي فهي مباينة للاشخاص الخارجية وليست بموجودة فيها ولا مشتركة بينها
فليست هذه الاوصاف من المعقولات الثانية بالمعنى الاخص وبالجملة الحقائق الكلية التي اشخاصها
موجودة في الخارج تشخصة بذواتها بلا زيادة امر عليها وانضمام شيء اليها فالتشخص الحقيقي عين ذواتها
واما التشخص بالمعنى المصدري فهو منتزع عن نفس الحقيقة سواء عبر عنه بمفهوم عدمي او وجودي هذا
هو التحقيق الحقيق بالقبول عند اصحاب التحصيل واما ما هو المشهور فيما بين الناس فليس قابلا للتعويل
والعد الهادي الى سواء السبيل وذهب البعض الى ان الطبيعة المطلقة ليست بموجودة في الخارج بل الموجود في الخارج
انما هي الاشخاص وهي هويات بسيطة والطبائع الكلية منتزعات عقلية عنها وتلك الهويات البسيطة
متمائزة بانفسها والتشخصات الحقيقية عبارة عن ذواتها البسيطة الغير المشتركة في حقيقة معروضة

للتشخصات الكثيرة وابطله المص بقوله والا اي وان لم يكن الطبيعة المطلقة موجودة في الخارج
لكان لكل قطرة من الماء حقيقة على حدة والتالي بط لانه قد تقرر تماثل الجواهر واتحادها
في الحقيقة وذا لا يمكن الا على تقدير وجود الطبيعة المطلقة في الخارج فالمقدم مثله اعلم ان محصل هذا
الدليل ان افراد الجسم البسيط كافراد الماء مثلا لا ريب انها موجودة في الخارج فاما ان يكون
فيما بين تلك الافراد حقيقة مشتركة اولا والثاني بط لانه اما ان يكون الهيولى والصورة الجسمية
والنوعية المائية موجودة في كل فرد من الافراد اولا على الاول يكون حقيقة الماء موجودة في كل فرد
من افراده اذ حقيقته عبارة عن الجسم المركب من الهيولى والصورة الجسمية والنوعية وعلى الثاني
يلزم ان لا يكون فرد من افراد الماء قابلا للقسمة ولا مصححا لفرض الابعاد الثلثة ولا مصدرا للآثار
الخارجية لعدم وجود الهيولى والصورة الجسمية والنوعية فيها على هذا التقدير واللازم صريح
البطلان وح لا يرد ما قال وفيه ما فيه ووجهه في الحاشية بقوله اشارة الى انه يجوز ان معنى التماثل
عند النافين هو الاشتراك في اخص وصف من الاوصاف اللازمة المنتزعة لا الاتحاد في
الحقيقة ولو سلم ان معنى التماثل هو الاتحاد في الحقيقة فيجوز ان يكون القول بالتماثل متفرعا
على القول بوجود المهية المطلقة لانه لو لم توجد المهية المطلقة في الخارج لم يتحقق التماثل بهذا المعنى فاثباته
به يكون دورا انتهت وذلك لان اثباته عين اثباته فيكون اثبات الشيء بنفسه وجه عدم الورود انه
لو لم يكن المهية المطلقة موجودة في الخارج لم يكن فرد من الماء مثلا قابلا للقسمة ولا قابلا لفرض الابعاد
الثلثة ولا مصدرا للآثار الخارجية سواء كان معنى التماثل عند النافين الاتحاد في الحقيقة او الاشتراك
في اخص وصف من الاوصاف اللازمة المنتزعة ولا توقف لوجود المهية المطلقة في الخارج على ان يكون
معنى التماثل الاتحاد في الحقيقة على ان الاشتراك في اخص وصف من الاوصاف اللازمة المنتزعة
مستلزم لكون منشأ انتزاع هذا الوصف مشتركا بينها مع قطع النظر عن انتزاع المنتزع واعتبار المعتبر
فيلزم وجود هذا الكلي في الخارج قطعا كما لا يخفى على المتامل اقول في اثبات التماثل بين الجواهر
بمعنى الاتحاد في الحقيقة على طور الحكمة ان الجوهر الذي هو جزء لا يتجزى في الجهات باطل لانه
لو كان الجزء حقا موجودا في الخارج ويتركب الجسم منه فليكن قائمة كل ضلع منها اي من تلك القائمة
جزءان فالوتر لا يكون ثلثة بالحمادي لانه قد ثبت به ان الضلعين من المثلث اعظم من الثالث

ومقدار الضلعين ههنا ثلثة لكون الواحد مشتركا بينهما فلو كان الوتر ايضا ثلثة يلزم ان لا يكون الوتر اقصر من الضلعين وهو خلاف ما ثبت بالحمارى فيجب ان يكون اقل من ثلثة ولا يكون الوتر اثنين ايضا بالعروس لانه قد ثبت به ان مربع الوتر مساو لمربع الضلعين ومربعا الضلعين ههنا ثمانية ومربع الاثنين اربعة واذا كان الوتر اثنين كان مربعه اقل من مربع الضلعين فيجب ان يكون ازيد من اثنين فلم يكن ثلثة بالحمارى ولا اثنين بالعروس بل بينهما فبطل الجزء وثبت الاتصال فلزم الاتحاد حقيقة لان المتبائنين لا يتصلان بل يتماسان كما قال ابن سينا فافهم ان هذا السانح عزيز قال في الحاشية توضيحه ان الجزء الذي لا يتجزى لو كان حقا فليفرض قائمة كل خط منها جزءان فالمجموع ثلثة لان الجزء الواحد مشترك بين الخطين وح نقول ان الوتر وهو الخط الواصل بين الخطين لا يكون مركبا من ثلثة اجزاء بالشكل الحماري لان دعواه ان مجموع الضلعين من المثلث اى ضلعين كانا اعظم من الثالث فههنا حصل بالوتر مثلث فكل ضلعين من القائمة يجب ان يكون اقل من الثالث وقد فرض ان الضلعين ثلثة اجزاء فلو كان الوتر ايضا ثلثة اجزاء لزم المساواة فيجب ان يكون اقل من ثلثة ثم تعلم انه لا حاجة الى الاستعانة بالحماري لانه كما يبطل كون الوتر اثنين بالعروس بل لا بد وان يكون ازيد من اثنين كذلك يبطل كونه ثلثة ايضا بالعروس لان مربع الوتر ح يكون تسعة ومربع الضلعين ثمانية فلا يكون مربع الوتر مساويا لمربعهما بل يكون زائدا على مربعهما فيجب ان يكون اقل من ثلثة ولا يكون ايضا مركبا من الجزئين بالشكل العروسي لانه قد ثبت به ان وتر القائمة ازيد من كل واحد من الضلعين وقد فرض ان كلا من الضلعين مركب من جزئين فلو كان الوتر ايضا كذلك لزم المساواة وذلك باطل فيجب ان يكون اقل من مجموع الجزئين فلا يجوز ان يكون الوتر ثلثة اجزاء ولا اثنين بل يجب ان يكون بين الثلثة والاثنين فيلزم الانقسام لانه وجد الاقل من الجزء فبطل كونه جزءا لا يتجزى لعل غرضه انه لما ثبت بالعروس ان مربع الوتر مساو لمربع الضلعين لزم ان يكون الوتر زائدا على الضلع لان الوتر جذر الضعف والضلع جذر النصف فاذا كان بين الجذرين مساواة او يكون جذر الضعف اقل من جذر النصف لزم ان يكون بين المربعين مساواة او يكون مربع الضعف اقل من مربع النصف

وكلاهما خلف وما ذكره المص من لوازمه الاعم لان زيادة الوتر كما يلزم لمساواة مربع الوتر مع مربع الضلعين وهو مطلب العروس كذا يلزم لزيادة مربع الوتر على مربع الضلعين وهو خلاف المطلب فعلى تقدير كون الوتر ثلثة اجزاء وان كان يلزم الخلف لكنه ليس بمطلب العروس ثم ان جميع اشكال اقليدس مبناه على وصل خط مستقيم بين كل نقطتين وكذا اكثر اشكال الهندسة موقوفة على امتناع احاطة المستقيمين سطحا وهما لا يتمان على اصل الجزء ولذا قال بعض الاعاظم في بعض حواشيه ان الاشكال الهندسية موقوفة على اتصال المقادير وبطلان تركبها من اجزاء لا تتجزى وهما لا يتمان على اصل الجزء فالخطاء من المستدلين على الاتصال بالمقدمات الهندسية لا من اقليدس واذا ثبت بطلان الجزء ثبت الجسم هو المتصل وهى الصورة الجسمية على ما بين في محله اعلم انه اذا بطل الجزء ثبت ان الجسم متصل في مرتبة نفس ذاته وان الاتصال ليس عارضا له في مرتبة متاخرة عن نفس ذاته والا فاما ان يكون في مرتبة نفس ذاته مشتملا على الاجزاء اولا على الاول يكون مركبا من اجزاء لا تتجزى وقد وضح بطلانه وعلى الثاني اما ان يكون في حد حقيقته متصلا واحدا وهو المطلوب او لا يكون متصلا ولا منفصلا فيكون من المجردات المقدسة عن الامتداد وهذا سفسطة ظاهرة فتحقق ان الصورة الجسمية في حد حقيقتها مصححة لفرض الابعاد الثلثة ومتصلة في حد نفسها فهي في مرتبة نفس ذاتها مصداق لصدق المتصل ومطابق لحمله من دون زيادة امر ما عليها ومن غير انضمام معنى ما اليها فلزم اتحاد الاجزاء المتصلة المفروضة من حيث الحقيقة النوعية لان المتبائنين حقيقة كالعناصر لا يتحدان ولا يتصلان بل انما يكون بينهما تماس فقط ويكون السطح بينهما فصلا بالفعل وهذا الحكم مع انه ضروري يحكم به الوجدان صرح بقوله ابن سينا تقريبا لاذهان المقلدين لان النقل من جل مسلم معلم لهم وفي تفهيمهم انتهت لا يقال سلمنا اشتراك اجزاء المتصل في الماهية المطلقة لكن لا يلزم منه وجودها في الخارج فان الجزئين انتزاعيان يبطلان ببطلان الكل عند الانفصال ولا يمكن وجودهما في الخارج والموجودان في الخارج غيرهما نعم لو ثبت اتحاد الحادثين بعد الانفصال مع المنتزعين بالذات ثبت المطلوب لانا نقول القول بان الحادث بعد طريان الانفصال حقيقتان اخريان مكابرة محضة بل الضرورة العقلية شاهدة بانه لا يحدث بعد الفصل الا الاجزاء الموافقة للكل في الحقيقة وايضا الانقسام الوهمي كاف

في اثبات المطلوب ولاحاجة الى الانقسام الفكي اصلا وههنا كلام طويل ليس هذا موضع استيفائه ولقد
استوفيناه في شرح الهدية السعيدية المعرف ما اي مقول منع الوالج اي الداخل في المعرف
بالفتح من الخروج عن ذلك المقول اي كل ما صدق عليه المعرف صدق عليه المعرّف ومنع الخارج
من المعرف بالفتح من الولوج اي الدخول في ذلك المقول اي كل ما صدق عليه المعرف صدق
عليه المعرف فيجب الطراد اي التلازم في الثبوت كما ذكر فيكون المعرف مانعا عن دخول غير المعرف
والعكس اي التلازم في الانتفاء لان الموجبتين الكليتين تنعكسان بعكس النقيض كنفسها اي كل ما لم
يصدق عليه المعرف لم يصدق عليه المعرف وبالعكس واعلم انه يجب الطرد والعكس عند القدماء لانهم
يشترطون المساواة في الصدق ولا يجبان عند المتاخرين لانهم يجوزون التعريف بالاعم غاية الامر انه
فرد ناقص من التعريف فما ذكره المص بقوله مانع آه بيان لحكم المعرف بالكسر مطلقا عند القدماء او بيان
لحكم الفرد الكامل عند المتاخرين وليس تعريفا عند احد لان المساوي للشئ يصدق عليه هذا التعريف وان
لم يكن معرفا فتعريف المعرف لا يكون مطردا ولا منعكسا والتعريف الشامل لجميع افراد المعرف بالكسر
عند المتاخرين المقول على الشئ لافادة تصوره وهو يشمل التعريف بالمساوي والاعم وكذا بالاخص
وجميع الايرادات على التعريف دعاوي اي يشتمل على دعاوي ويكفي في جوابها المنع كذا
قال المحقق الدواني في حواشيه الجديدة على شرح التجريد اعلم ان الغرض من التعريف التصوير فلا
يتوجه عليه شئ من المنوع الثلثة الا ان فيه احكاما ودعاوي ضمنية مثل دعوى الحدية والمعرفية والاطراد
والانعكاس فيصح المنع المجرد في كلها اذا لم يكن بديهية اذ منع البديهي مكابرة غير مسموعة مثلا المنع على
دعوى مفهومية التعريف لان المنع طلب الدليل وانما يطلب الدليل على الدعوى اذا لم يكن بديهيا
ويصح النقض بمنع تلك الاحكام مع شاهد مثلا لو ادعي في تعريف المعرف بالاطراد فيمنع بان هذا ليس
بمطرد لانه شامل لمساو غير اجلى وغير المعرف بالكسر وقال بعضهم يختص النقض بدعوى الاطراد والانعكاس والظاهر انه
يجري في كل حكم يجري فيه المنع المجرد اذا استند بشاهد والمعارضة تختص بدعوى الحدية اتفاقا
فيمنع حدية المعرف ويقابل بحد آخر لان التنافي انما يتحقق بين الحدود دون غيرها والمصـ اراد
بالايرادات النقض والمعارضة دون المنع المجرد لانه غير نافع بل ينسد باب التعريف وما قال
بعض الاعاظم ان المعارضة لا يصح باقامة الدليل على بطلانه فانه ما اقام المعرف دليلا على صحته فيقول

الى النقض منظور فيه لان هذا المعنى لمعارضة الدليل لا لمعارضة التحديد وهي يصح باحداث حد آخر بقي ههنا
شئ وهو ان قوله ويكفي في جوابها المنع يدل على انه يكفي في جوابها المنع المجرد وظاهر ان الجواب بالمنع
المجرد لا ينفع كما لا ينفع الايراد بالمنع المجرد للمورد على انه ان نقض المورد مع شاهد بديهي فالجواب بمنعه
يكون مكابرة وهو اي المعرف بالكسر حقيقي ان كان بالذاتيات وهو الحد التام ورسمي ان
كان باللوازم الخارجة عن الذات وهو الرسم التام او الناقص وانما قال بالذاتيات او اللوازم
ليخرج التعريف بالفصل وحده والخاصة وحدها لان البسيط لا يكون كاسبا عنده واعلم ان التعريف
الحقيقي في اصطلاح المنطق تارة يطلق على مقابل اللفظي وهو المقول على شئ يحصل به صورة غير حاصلة
لذلك الشئ وهي ثمانية اقسام مشهورة وتارة يطلق على التعريف بحسب الحقيقة وهو التعريف بعد العلم
بوجود المعرف بالفتح وهو اربعة اقسام ومقابل للتعريف الاسمي الحاصل قبل العلم بوجود المعرف بالفتح وهو
اربعة اقسام فالتعريف الاسمي عندهم داخل في الحقيقي والحد عند الاصوليين ما هو المعرف عند المنطقيين
فالحد عندهم اما ان يقصد به تحصيل صورة غير حاصلة ام لا بل يكون المقصود منه احضار معنى مخزون على
الاول فتلك الصورة اما صورة ذات الشئ او وجه من وجوهها فالاول حقيقي يحصل به تصور الشئ
بالكنه والثاني رسمي يحصل به تصور الشئ بالوجه والثالث لفظي فالاصوليون خالفوا اصطلاح المنطقيين في
اطلاق الحقيقي وفي جعله مقابلا للاسمي ولا مشاحة فيه ولفظي بلفظ اشهر مرادف اعلم ان الاقسام
الاولية للمعرف بالكسر عند الاصوليين حقيقي ورسمي ولفظي فاللفظي يجري في الحقيقي والرسمي اذا طرء
عليهما الذهول والمراد بالترادف مطلق المساواة يعني بان يفهم من احدهما ما يفهم من الآخر ولو مع تغاير
اعتباري فهو اعم من الترادف الاصطلاحي اذ هو عبارة عن دلالة اللفظين على معنى واحد من غير
تغاير في معنيهما ولذا قال المصـ فيما سياتي انه لا ترادف بين الحد والمحدود وكذا بين المفرد والمركب
لتغاير معنيهما وقد اجيز التعريف اللفظي بالاعم كما يقال سعدانة نبت والذاتي ما فهمه في فهم الذات
وقد يفسر بما يتنزع عن مرتبة الذات وقد يفسر بما هو داخل في الذات فان قيل انه لا يشمل الحد التام فانه
ليس داخلا في الذات بل عينها يقال الفرق بالاجمال والتفصيل يكفي في صدقه على الحد التام وقيل
قال في الحاشية القائل صاحب المختصر انتهت لعل المراد انه مذكور في المختصر والا فابن الحاجب انما
ذكر هذا التعريف كما ذكره المصـ ما لا يعلل وينتقض بالامكان اذ الامكان بالغير كما تقرر في مداركهم فلا يكون

معلا مع انه عرضي فلا يكون مالغا وبيانه ان كل مفهوم لا يخلو عن المواد الثلث فالممكن بالنظر الى الذات اما واجب او ممكن او ممتنع فما كان فيه سلب ضرورة الوجود والعدم بالنظر الى الذات لو كان فيه سلب تلك الضرورة بالنظر الى الغير ايضا يلزم توارد العلتين المستقلتين على شئ واحد ان كانت الذات مقتضية له والا يكون بمنزلة التوارد لكون الذات كافية وما كان ضروري الوجود بالنظر الى الذات لو كان ممكنا خاصا باقتضاء الغير فمع لزوم التوارد يلزم انقلاب المادة وكذا ضرورة العدم بالنظر الى الذات لو كان ثمه سلب تلك الضرورة بالنظر الى الغير ايضا يلزم الانقلاب بخلاف الوجوب بالغير والامتناع بالغير لانهما ممكنان في الممكن بالذات لان في الاول ترجيح الوجود وفي الثاني ترجيح العدم والجواب ان الامكان سلب الضرورة الناشئة عن الذات سلبا بسيطا كما يشهد به الحصر العقلي في المواد الثلث فلا يكون ذاتيا ولا عرضيا قال ورد المورد الامام الرازي بان تعريف المهية الذي يطلب به تحصيل صورة غير حاصلة بالنظر باطل لانه لو فرض التعريف الحقيقي للمهية فهو اما بنفسها الحاصلة من السابق او باجزائها الحاصلة من السابق وهما تحصيل الحاصل المحال اما الاول فهو بديهي غير محتاج الى البيان واما الثاني فلان نفس الشئ عبارة عن جميع الاجزاء ولو فرض التعريف الرسمي فانما هو بالعوارض والعوارض خارجة عن المهية فلا يحصل بها الحقيقة المطلوبة لان العوارض لا تفيد العلم بالكنه والجواب ان التصورات المتعلقة بالاجزاء كتصور الحيوان الناطق تفصيلا اذا رتبت وقيدت فهذا المجموع هو الحد الموصل الى الصورة الوحدانية المتعلقة بجميع الاجزاء اي بجميع اجزاء الحد التام على الاجمال وهو المحدود فههنا تحصيل امر لم يكن حاصلا اعلم ان في التعريف مسلكين مشهورين الاول انه يحصل الصورتان فعلى هذا يحصل امران لم يكونا حاصلين الاول الصورة المركبة للحد لان اجزائه وان كانت حاصلة من قبل لكنها كانت منتشرة وبعد الترتيب حصلت الصورة التركيبية ضرورة ان الهيئة التركيبية التوصيفية لم تكن حاصلة من قبل والثاني الصورة الوحدانية للمحدود والتي ليست وحدتها بوحدة اللحاظ فقط بل بوحدة الوجود ايضا لان الاجزاء الذهنية متحدة ذاتا ووجودا وليست اجزاء حقيقية بل هي منتزعات عن نفس الذات كما ثبت في محله الثاني انه يحصل صورة المعرف بالكسر فيجعل مرآة لملاحظة المعرف بالفتح ولا يحصل الصورة الثانية وانما اليهما الالتفات فقط وعلى هذا لا يحصل الا الهيئة التركيبية التوصيفية فلا يلزم الاستحالة ايضا لان المفروض تحصيل

صورة غير حاصلة وهو متحقق فلا يلزم تحصيل الحاصل فتدبر اعلم ان المقصود في التعريف قد يكون كنه المعرف بالفتح وقد يقصد به تعريف الحقيقة بحيث يمتاز عما عداها والثاني يحصل بالتعريف بالعوارض ايضا فلا يلزم ابطال التعريف الرسمي للحقيقة مطلقا فافهم ولما فرغ عن بيان التعريف شرع في بيان الدليل فقال ثم الدليل اعلم ان الدليل في اللغة يقال لما به الارشاد وللمرشد وللمرشد معنيان لغويان الناصب لما فيه الارشاد والذاكر له فالدليل ثلث معان وقد يطلق المرشد لما فيه الارشاد مجازا وقال شارح المختصر لا يبعد ان يجعل للمرشد وهو للمعاني الثلث فان ما فيه الارشاد يقال له المرشد مجازا اعترض عليه شارح الشرح اولا بانه يلزم ح اطلاق لفظ المرشد على معناه الحقيقي والمجازي جميعا الا بان يأول بان الدليل لغة ما يطلق عليه لفظ المرشد سواء كان حقيقة كالناصب والذاكر او مجازا وهو ما فيه الارشاد فهذه المعاني الثلث للمرشد معان لغوية للدليل ولا مضائقة فيه وثانيا بان الدليل فعيل بمعنى فاعل من الدلالة وهي اعم من الارشاد والهداية وثالثا بان قولنا الدليل لغة كذا معناه ان ذلك مفهومه بحسب وضع اللغة فلا يصح في المعنى المجازي ويمكن ان يقال انه معنى مجازي للمرشد ومعنى لغوي للدليل ولا مشاحة فيه والحق ان الدلالة في اللغة بمعنى ارائة الطريق مطلقا حقا كان او باطلا والارشاد هو الارائة للطريق الحق فيكون هي اعم منه لكن عمومها من الهداية في حيز الخفاء بل الهداية مرادفة للدلالة وايضا الدلالة لغة مشتركة في ارائة الطريق مطلقا وفي ارائة الطريق الحق ويصح ان يكون اللفظ تارة موضوعا للمعنى الاعم وتارة للمعنى الاخص منه ولا مشاحة فيه ثم ان دليل الصانع بحسب اللغة بمعنى الناصب لما فيه الارشاد هو الصانع لانه هو الذي نصب العالم دليلا عليه وبمعنى الذاكر هو العالم بالكسر لانه الذي يذكر للمستدل لبيان كون العالم دليلا على الصانع وبمعنى ما فيه الارشاد هو العالم بالفتح لانه الذي به الارشاد هذه معاني الدليل بحسب اللغة واما الدليل في اصطلاح الاصوليين فما بينه بقوله ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري انما قيد النظر بالصحيح لانه لو لم يقيده به فاما ان يعني ما يمكن التوصل بكل نظر فيه الى المطلوب الخبري فلم يصدق التعريف على شئ ضرورة انه ليس شئ من الاشياء مما يمكن التوصل بكل نظر فيه الى المطلوب الخبري اذ النظر الفاسد مما لا يتوصل به اصلا واما ان يعني ما يمكن التوصل بفرد من النظر فهو وان كان جامعا لافراد الدليل كلها ومخرجا لغير الدليل الا انه لما كان مناط التوصل هو النظر الصحيح وجب ان يصرح به لئلا يتوهم ان النظر

باطلاقه سواء كان صحيحاً او فاسداً يمكن التوصل به الى المطلوب لان الفاسد لا يتوصل به اليه وان كان
قد يفضي اليه اتفاقاً ومعنى الافضاء الاتفاقي ان احداً مع عدم رعاية قوانين الانتاج يتوصل بشكل من
الاشكال الى النتيجة كمن رأى ان العالم متغير وبعض المتغيرات حادث يستنتج منها ان العالم حادث
ذاهلا عن كونه بعيداً عن الانتاج بمراحل اذ الكبرى جزئية فهذه الهيئة ليست مفضية بالطبع الى المطلوب
وان افضت بالذاهل عن الخطاء اتفاقاً وقد يخص الدليل بالقطعي فتعريف الدليل على هذا ما يمكن
التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري قطعي كحدوث العالم لوجود الصانع ويسمى الظني امارة
فتعريف الامارة ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى الظن بمطلوب خبري كالنار لوجود الدخان
والانتاج مبني على التثليث اذ لا بد من واسطة لثبوت محمول المطلوب لموضوعه
فوجبت المقدمتان ومن ههنا قال المنطقي هو قول يكون عنه قول آخر وهو المطلوب
اعلم ان القول وان كان مرادفاً للمركب شاملا للتقييدي وغيره من المركبات الناقصة والتامة
الانشائية والخبرية لكن عني به في التعريف المركب التام الخبري ضرورة ان المطلوب من الدليل
التصديق بشيء وما عداه من التصورات الساذجة ومنهم من حمل القول على المركب مطلقاً واخرج
ما عدا الخبري بقوله يكون عنه قول آخر وانما وحد الضمير في قوله يكون عنه قول آخر اشارة الى ان القولين
انما يستلزمان العلم بالقول الآخر بصيرورتهما باجتماعهما في الذهن ومعروضيتهما للهيئة الانتاجية واحداً
ومعنى كون القول الآخر عن مجموع القولين تعلق التصديق به مسبباً عن تعلقه بهما بطريق النظر ولم
يصرح به لشهرة كون الدليل من الطرق النظرية فخرج عن التعريف قولان يكون عنه قول آخر لا بطريق
النظر كمن صدق بان زيداً حيوان وانه ناطق يجب ان يصدق بانه انسان وهو ليس من طريق النظر
الصناعي لعدم اشتمال المقدمتين على احد جزئي المطلوب اعني الانسان لا يقال مرجعه الى القياس
الاستثنائي كانه قيل كلما صدقت المقدمتان صدقت النتيجة لكن المقدم حق فالتالي مثله لانا
نقول المقصود انه عقيب التصديق بالمقدمتين يصدق بالثالث من غير ترتيب القياس على هيئة
القياس الاستثنائي وما هو الا كونه من اللوازم الاضطرارية وايضاً النظر انما يتحقق بعد ان تصور المطلوب
اولا وتحرك منه طلباً للتصديق في مبادئه المناسبة ولا تصور لمضمون قولنا زيد انسان قبل التصديقين
المذكورين فلا نظر ولا دليل اصلا وايضاً بعد ما يحصل المطلوب من دليله يصدق بان المطلوب حصل من دليله

فيصدق على الدليل بالنسبة الى هذا التصديق قولان يكون عنه قول آخر مع انه ليس بدليل بالنسبة
اليه اذ حصول هذا التصديق عن القولين ليس بطريق النظر وهو اي الدليل المنطقي بالمعنى الذي ذكر
يتناول القياس والاستقراء والتمثيل والصناعات الخمس اعني البرهان المؤلف من مقدمات يقينية والجدل
المركب من مقدمات مشهورة او مسلمة لالزام الخصم او حفظ الوضع او هدمه والخطابة المؤلفة من قضايا ظنية
مقبولة او غيرها للاقناع من هو قاصر عن درك البرهان والشعر المركب من قضايا مخيلة لافادة البسط او
القبض والمغالطة المركبة من قضايا مشبهة بالمشهورات ويسمى شغباً او بالاوليات ويسمى سفسطة فاللام في عمومها
للاقسام كلها ان حصول القول الآخر عن القولين اعم من ان يكون بطريق اللزوم البين اولا وقد يقال
فان يستلزم لذاته قولا آخر فيختص بالقياس اعلم ان المشهور ان قيد الاستلزام لاخراج الاستقراء
والتمثيل وقيد لذاته لاخراج ما يكون بواسطة مقدمة غير لازمة كما في قياس المساواة او لازمة متنافية الحدود
كما فيما يلزم النتيجة بواسطة عكس النقيض ولعل الحق ان قيد الاستلزام وقيد لذاته قيد واحد لاخراج ما يكون
اللزوم فيه بواسطة مقدمة اجنبية وما قال بعض شراح السلم يخرج بقيد اللزوم الاستقراء والتمثيل فان
مقدماتهما وان كانت صادقة لا يلزم منها المطلوب ولا يلزم من العلم بها العلم به والسر فيه ان اللزوم فرع
اندراج الاصغر تحت الاوسط والاوسط تحت الاكبر كما في القياس الاقتراني الحملي والملازمة بين المقدم
والتالي وتحقق المقدم او عدم تحقق التالي كما في الاستثنائي اذ كلما تحققت المقدمتان المشتملتان
عليهما تحقق الثالث وكلما علمنا بهما علمناه ولا علاقة بين تتبع الافراد تتبعاً ناقصاً وبين الحكم الكلي لجواز التخلف في البعض غاية الامر
انه يوجب الظن بهذا الحكم وكذا بين تحقق الحكم في جزئي وتحققه في جزئي آخر وان كان الوصف الجامع مشتركا
بينهما وثابت التاثير في الحكم فانه يجوز ان يكون لخصوصية الاصل دخل فيه ولخصوصية الفرع منع منه حينئذ
فليس مفاده الا الظن وان ثبت بدليل العلة التامة في الحكم فيرجع الى القياس ففيه انه ان اراد بالاندراج
المذكورين ان يكونا صريحين فيكون مختصاً بالشكل الاول وان اراد اعم من ان يكون صريحاً او مآلاً فالاستقراء
والتمثيل راجعان الى القياس وايضاً المراد بالتوصل من الدليل الى المطلوب لزوماً ان يلزم
من علمه علمه سواء كان ظنياً او يقينياً وهو المعنى بقولهم يستلزم لذاته قولا آخر لا لزوم العلم اليقيني ومن ثمه ترى
المنطقيين يدخلون في التعريف المذكور القياسات الظنية مع اخذهم قيد الاستلزام فالتخصيص غير صحيح
قال وله اي للقياس خمس صور قريبة وهي الاول والثاني والثالث من اشكال الاقتراني

الحملي والاستثنائيان المتصلة والمنفصلة الاولى ان يعلم حكم لكل فراد شئ وهو الاوسط ايجابا
او سلبا هذا هو العلم بقضية كلية موضوعها الاوسط ومحمولها الاكبر سواء كانت موجبة او سالبة فهذا هو علم الكبرى
الكلية ثم يعلم ثبوته اي ثبوت الاوسط بالفعل للآخر المسمى بالاصغر كلا او بعضا وهذا هو العلم
بقضية موجبة موضوعها الاصغر ومحمولها الاوسط فهذا علم الصغرى الموجبة فيلزم ثبوت ذلك الحكم اي
صدق ذلك الحكم العام من الايجاب والسلب للآخر المسمى بالاصغر كل كلا او بعضا فيحصل النتائج
من الضروب الاربع فلا بد في تلك الضروب من ايجاب الصغرى وكلية الكبرى وفاتي التحرير الا في
صورة مساوات طرفي الكبرى يعني يشترط في الشكل الاول احد الامرين اما ايجاب الصغرى مع كلية الكبرى
او سالبة الصغرى مع الايجاب الكلي من طرفي الكبرى مثاله بعض الحمار ليس بناطق وكل ناطق انسان
فما اكتفى به اهل المنطق من اشتراط ايجاب الصغرى وكلية الكبرى ليس بشئ ليس بشئ لانه ليس لذاته يعني
ان الاستلزام في صورة مساواة طرفي الكبرى ليس لذاته بل بواسطة مساواة طرفي الكبرى وانت
تعلم ان قيد لذاته لاخراج ما يستلزم بواسطة مقدمة اجنبية لا لاخراج ما هو مستلزم بواسطة مطلقا سواء
كانت شرطا او مقدمة اجنبية والا يخرج جميع الاشكال عن تعريف القياس لان ذات الشكل الاول
مثلا عبارة عن القولين اللذين يكون الاوسط فيه محمول الصغرى وموضوع الكبرى ومن شرائطها
ايجاب الصغرى وكلية الكبرى فلا يستلزم الشكل الاول لذاته النتيجة بل بواسطة الشرائط وهكذا باقي
الاشكال وما قال بعض الاعلام في توجيه كلام المصنف يعني ان هذا الانتاج ليس لذاته بل بملاحظة ان
حكم المتساويين واحد وهذه مقدمة اجنبية محل نظر اذ يلزم على هذا ان تكون الشرائط كلها مقدمات
اجنبية وما قال بعض الشراح الحق ان المخالفة لفظية واصطلاحية فالمنطقيون اذا اخذوا في تعريف القياس
قيد لذاته وصرحوا بان القياس هو المركب من الاقوال يستلزم لذاته قولا آخر شرطوا ايجاب الصغرى
وصاحب التحرير اسقط هذا القيد عن تعريف القياس وقال لا حاجة الى زيادة هذا القيد لا عمية الدليل
لما هو مستلزم لنفسه وما هو مستلزم بواسطة والشكل الاول قسم من هذا المعنى الاعم وح لا حاجة الى قيد الايجاب
بل مع السالبة الصغرى ومساواة طرفي الكبرى ينتج السالبة ففيه ان صاحب التحرير كانه قال اولا
انه لا حاجة الى هذا القيد المخل للشمول لجميع الدلائل ثم قال لو فرض تخصيص البيان للموصل بالذات
وقيد بقيد لذاته لذلك تخصيص المشروط بايجاب الصغرى وكلية الكبرى باطل بل الشرط احد الامرين

وكل شكل مستجمع للشرائط يستلزم لذاته النتيجة وكما ان الايجاب حال غير لازم للقضية بل شرط لكونها صغرى
على تقدير كلية الكبرى كذلك مساواة الطرفين حال غير لازم للقضية الموجبة الكلية بل هو شرط لكونها
كبرى على تقدير كون الصغرى سالبة وليس قيد لذاته لاخراج ما يستلزم النتيجة للشرائط وبهذا ظهر ان
ما قال بعض الاعاظم ان هذا انما يرد لو كان قيد بقيد لذاته والا فلا كلام ظاهر فتامل واورد على هذا
الاشتراط في قولنا أ ليس ب وكلما ليس ب ج ينتج أ ج حاصله ان القياس المركب من سالبة
الصغرى وسالبة الموضوع كبرى سواء كانت موجبة او سالبة ينتج مع انتفاء ايجاب الصغرى
لان قولنا أ ليس ب وكلما ليس ب ج ينتج أ ج سواء كان ج اعم مما ليس ب او مساويا له فلا يكون
ايجاب الصغرى مع كلية الكبرى شرطا لانتاج الشكل الاول والجواب ان السلب من حيث
هو رفع محض وعقد الوضع في الكبرى سواء كانت من جهة عقد الحمل موجبة او سالبة لا يخلو عن
ملاحظة الثبوت فان لاحظته اي الثبوت في سالبة الصغرى فلا سلب بل ايجاب سلب
فصارت الصغرى موجبة سالبة المحمول لا سالبة فوجد ايجاب الصغرى مع كلية الكبرى والا
اي وان لم يلاحظ ذلك الثبوت في الصغرى فلا اندراج للاصغر الذي هو تحت الاوسط
الذي هو ما ليس ب لان افراد ما ليس ب هي التي تثبت لها ليس ب ولم يعلم ان أ ثبت له ليس
اذ لم يلاحظ الثبوت في الصغرى فان قيل السالبة والموجبة الحقيقية متلازمتان فصدق سلب ب
عن أ يستلزم ثبوت سلب ب له فعلم في الصغرى السالبة ثبوت سلب ب لـ أ فقد تحقق الاندراج وان
لم يلاحظ الثبوت في الصغرى السالبة لا يقال الموجبة السالبة المحمول وان لم تقتض وجود الموضوع
كالسالبة البسيطة عند المتاخرين لكن الحق ان الربط الايجابي مطلقا يستدعي وجود الموضوع والسالبة
لا تستدعيه فكيف التلازم لان عموم السلب عن الايجاب انما هو باعتبار ان الايجاب لا يصح الا مع
وجود الموضوع وملاحظة بخلاف السلب فانه يصح مع اخذ الموضوع من حيث ثبوته ولا ثبوته وليس عموم السلب
عن الايجاب بحسب التحقق والتناول بل كلما صدق السلب ولو في الامور المستحيلة صدق ايجابه
الحقيقي لان الايجاب يصح مع اعتبار نحو ما من الوجود خارجيا كان او ذهنيا محققا كان او مقدرا
فيتحقق التلازم بحسب التحقق والتناول يقال اولا ان استلزام هذا القياس للنتيجة ليس لذاته بل
بواسطة مقدمة اجنبية هي ان الايجاب الحقيقي والسلب متلازمان وثانيا ان وجود الموضوع

بحسب الفرض انما یوجب التلازم بین السلب و ایجابه الحقیقی الذی یستدعی نحوا من الوجود سواء
کان خارجیاً او ذهنیاً محققاً او مقدراً او الکلام فی الایجاب الخارجی المحقق او الذهنی کک و هو لایلزم
لکل سلب بخلاف الایجاب الحقیقی والا فلا حاجة الی اشتراط الایجاب لان الایجاب الحقیقی لازم
لکل سلب ضرورة ان الحکم موقوف علی تصور الموضوع وحصول مفهومه فی الذهن وظاهر ان فی
مادة النقض الایجاب والسلب کلاهما خارجیان فلا تلازم لعدم وجود الموضوع فی الخارج فتأمل

والثانیة ان یعلم حکم لکل افراد شیء هو الاکبر هذا هو العلم بقضیة کلیة موضوعها الاکبر و محمولها الاوسط
سواء کانت موجبة او سالبة فهذا علم الکبری الکلیة التی هی احد الشرطین فی الشکل الثانی

و مقابله للآخر یعنی حکماً مقابلاً لذلک الحکم فی الایجاب والسلب للآخر الذی هو الاصغر کلا
او بعضا هذا هو العلم بقضیة موضوعها الاصغر و محمولها الاوسط مخالفة للکبری فی الایجاب والسلب
فهذا علم الصغری المخالفة فهذه ضروب اربعة فیعلم منه سلب ذلک الشیء الذی هو الاکبر عن الآخر

الذی هو الاصغر کذلک ای کلاً او بعضاً فهذا هو علم النتیجة السالبة بتامل اما فی الضروب کلها بان
یجعل نقیض النتیجة لایجابه صغری لان الشکل الثانی لا ینتج الا السلب فنقیضه ایجاب وکبری
القیاس لکلیتها کبری فینتظم قیاس من الشکل الاول ینتج نقیض الصغری و هو خلف او تبادل
فی الضرب الاول والثالث بان یعکس الکبری و یضم مع الصغری فیصیر شکلا اول لا منتجا للمطلوب
و هذا لایجری فی الضرب الثانی والرابع فان کبراهما موجبة کلیة و هی تنعکس الی الجزئیة فلا تصلح لکبرویة
الشکل الاول او تبادل فی الضرب الثانی فقط فان صغراها سالبة کلیة و هی تنعکس کنفسها فتصلح
لکبرویة الشکل الاول ثم یعکس الترتیب فیصیر شکلا اول لا منتجا للسالبة الکلیة و ینعکس الی المطلوب بخلاف
الضرب الاول والثالث فان عکس صغراهما موجبة جزئیة لا تصلح ان تکون کبری للشکل الاول
وکذا فی الضرب الرابع ایضاً فان صغراه سالبة جزئیة لا تنعکس و علی تقدیر انعکاسها تنعکس جزئیة والحق
انا نصدق بالنتیجة عقیب الشکل الثانی من غیر ملاحظة رده الی الشکل الاول فانا اذا قلنا کل
انسان حیوان ولا شیء من الحجر بحیوان جزمنا بالنتیجة اعنی قولنا لا شیء من الانسان بحجر بناءً علی
امر واضح بدیهی و هو ان الامر الواحد کالحیوانیة اذا کان ثابتاً لامر و مسلوباً عن امر وجب ان یکون
الامران متغائران اذ لو اتحدا کان الامر الواحد ثابتاً لشیء و مسلوباً عنه ایضاً و فیه من اجتماع النقیضین

مما لا یخفی و بهذا ظهر ان ما فی المختصر ان لا انتاج الا بالاول بناءً علی ان النتیجة لیست بلازمة
الا للشکل الاول لان حقیقة البرهان وسط مستلزم للمطلوب حاصل للمحکوم علیه و ان جهة الدلالة ان موضوع
الصغری بعض موضوع الکبری فالحکم علیه حکم علیه و کلاهما صورة الشکل الاول والعقل لا یحکم بالانتاج
الا بملاحظة سواء صرح به او لا لیس بشیء لانه ان اراد بقوله حقیقة البرهان الخ انه لا بد منه فی الواقع سواء
لوحظ استلزامه للمطلوب و حصوله للمحکوم علیه ام لا فحق لکنه لا یصلح طریقاً للتوصل الا بالملاحظة والعلم
فلا فائدة یعتد بها فی وجوب وجوده الواقعی و ان اراد ان التوصل الی المطلوب لا یمکن الا بان یلاحظ
امر و یصدق باستلزامه للمطلوب و حصوله للمحکوم علیه کما هو ظاهر کلامه فظاهر انه غیر لازم ولذا قال المص معترضاً علیه

فادعاء بطلانه الضرورة لان اللزوم لا لمقدمة اجنبیة یجب ان یکون مع متحد ای ملزوم متعدد فکما
ان النتیجة لازم للشکل الاول کک هی لازمة للاشکال الاخر ایضاً لاسیما الثانی منها والدوران مع الاول

وجوداً او عدماً لا ینافیه ای لا ینافی اللزوم مع الاشکال الاخر واعلم ان ابا علی قد صرح فی کتاب الشفاء
بان المطلوب الذی یثبت بالشکل الثانی والثالث والرابع وان کان ممکن اثباته بالشکل الاول
بعکس الصغری والکبری کما فی الثانی والثالث او عکس الصغری مع عکس المقدمتین کما فی الرابع لکن
التالیف فی بعض المقدمات وان انتظمت علی هیئة الشکل الاول لا یکون طبعیاً و کثیراً ما یکون الانتظام
الطبعی هو وجه الدلالة و به ینتقل من الدلیل الی المطلوب فیحتاج الی الاشکال الثلث سوی الشکل

الاول البتة والصورة الثالثة ان یعلم ثبوت امرین ای الاصغر والاکبر لثالث موضوع
و هو الاوسط احدهما ای احد ثبوت الامرین کلی ای الصغری او الکبری موجبة کلیة و فیه اشارة
الی کلیة احدی المقدمتین فیعلم التقائهما ای التقاء ذینک الامرین المحمولین فیه ای فی
ثالث وسط موضوع فیلزم ثبوت الاکبر لبعض الاصغر و هی النتیجة الموجبة الجزئیة من الضروب الثلثة
من الموجبتین لسقوط الجزئیتین او عطف علی ثبوت امرین ثبوت امر له فیه اشارة الی اشتراط
ایجاب الصغری فی الشکل الثالث مع عدم ثبوت الآخر له کذلک مع کلیة احدهما
فیلزم عدم التقائهما فیه فیلزم سلب الاکبر عن بعض الاصغر و هی السالبة الجزئیة من الضروب الثلثة
من الصغری الموجبة والکبری السالبة لسقوط السالبتین فلا یکون المطلوب اللازم الا جزئیاً
موجباً ای موجبة جزئیة و هذا فی الضرب الاول المرکب من موجبة کلیة صغری و موجبة کلیة کبری

والثالث المركب من موجبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى والخامس المركب من موجبة كلية صغرى وموجبة جزئية كبرى او سالبا اي سالبة جزئية وهذا في الضرب الثاني المركب من موجبة كلية صغرى وسالبة كلية كبرى والرابع المركب من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى والسادس المركب من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى وهو يعلم بان يجعل نقيض النتيجة لكلية كبرى اذ نتائج هذا الشكل جزئية فتكون نقائضها كلية وصغرى القياس لايجابها صغرى فينتج من الشكل الاول ما يناقض الكبرى وهذا جار في الضروب الستة كلها او بان يعكس الكبرى ثم يعكس الترتيب فيرتد الى الشكل الاول ثم يعكس النتيجة فتكون هي النتيجة المطلوبة وهذا انما يجري في الضرب الاول والثالث دون البواقي والرابعة ان يثبت الملازمة سواء كانت اللزومية جزئية او كلية بين امرين فينتج فيه استثناء وضع المقدم الملزوم وضع التالي اللازم يعني كون النتيجة لازمة لصورة ذلك الاستثناء بشرط كليته في اللزومية الجزئية ايضا والا اي وان لم يبين وضع المقدم وتحققه مستلزما لوضع التالي وتحققه فلا لزوم بين المقدم والتالي بل ينفك احدهما عن الآخر واللزوم امتناع الانفكاك فيلزم تخلف ولا عكس اي لا ينتج وضع التالي وضع المقدم لجواز اعمية اللازم والرفع بالعكس اي ينتج رفع التالي رفع المقدم والا يلزم تخلف الملزوم عن اللازم ولا ينتج رفع المقدم رفع التالي لجواز اخصية المقدم الملزوم فلا يلزم من ارتفاعه ارتفاع لازمه الاعم واورد منع استلزام الرفع الرفع لجواز استحالة انتفاء اللازم فاذا وقع هذا المحال جاز ان يستلزم المحال الاخر وهو عدم بقاء اللزوم فلا يلزم انتفاء الملزوم واجاب عنه المص بقوله فان اللزوم الكلي حقيقة سواء كان بين وجود الملزوم ووجود اللازم او بين انتفائهما امتناع الانفكاك اي امتناع انفكاك وجود اللازم عن وجود الملزوم او امتناع رفع الملزوم عن رفع اللازم لان رفع اللازم ملزوم ورفع الملزوم لازم في جميع الاوقات والتقادير اي في جميع تقادير تحقق الملزوم المقدم سواء كان وجود الملزوم او رفع اللازم فوقت الانفكاك وهو وقت عدم بقاء اللزوم داخل في الجميع اي في جميع تقادير المقدم المعتبرة في اللزومية الكلية فيرجع هذا المنع اي منع اللزوم وقد فرض اللزوم هف فتدبر اورد عليه بان المعتبر في كلية الشرطية اللزوم على جميع التقادير الممكنة الاجتماع مع المقدم والتقدير الذي

ينافي التالي اي ينافي لزوم التالي ليس ممكن الاجتماع مع المقدم فلا يكون تقدير الانفكاك داخلا في جميع التقادير المعتبرة فمنع اللزوم في هذا الوقت لا يرجع الى منع اللزوم واجيب بان اللزوم بين شيئين انما يتحقق بان يكون اللازم ممتنع الانفكاك في جميع اوقات وجود الملزوم فوقت الانفكاك اما ان يكون داخلا في الجميع اولا على الثاني عدم انتاج رفع التالي رفع المقدم مسلم لان من شرط الانتاج ان يكون تقدير رفع التالي داخلا في تقادير وجود المقدم وعلى الاول اما ان يكون التالي اللازم ممتنع الانفكاك عن المقدم على ذلك التقدير اولا على الثاني لا يتحقق اللزوم فتكون اللزومية الكلية التي هي جزء القياس الاستثنائي كاذبة وعلى الاول الرفع مستلزم للرفع ولعل الحق ما افاد بعض الاكابر ان معنى انتاج الوضع والرفع الوضع والرفع انه ينتج اذا علم بعد علم الملازمة ان المقدم او عدم التالي متحقق في الواقع فالعلم بوقوع الشيء يقتضي عدم استحالته فالاستدلال بالاستثنائي انما يجري اذا كان المقدم او عدم التالي واقعا متحققا والا فالتقادير المعتبرة في اللزومية هي التي يمكن اجتماعها مع المقدم وتقدير عدم بقاء اللزوم ليس كذلك والصورة الخامسة ان يعلم المنافاة بينهما صدقا فقط او كذبا فقط او فيهما فيلزم النتائج بحسبها ففي المنافاة في الصدق فقط ينتج استثناء وضع كل رفع الآخر ولا ينتج استثناء رفع كل وضع الآخر لجواز كذبهما وفي المنافاة في الكذب فقط ينتج استثناء رفع كل وضع الآخر ولا ينتج استثناء وضع كل رفع الآخر لجواز صدقهما وفي المنفصلة الحقيقية اربع نتائج لاستحالة صدقهما وكذبهما مسئلة السمنية نفوا افادة النظر العلم اليقيني مطلقا اي لا يفيده اصلا سواء كان في الالهيات او في غيرها قائلين بان لا علم الا بالحس لان الجزم قد يكون جهلا وهو مثل العلم فبماذا يعلم ان الحاصل بعد علم لانه لما كان الجهل المركب مثل اليقين لكون حقيقتهما الجزم فاحتمال الغلط بان يكون الحاصل بعد النظر جزما غير مطابق للواقع لا جزما مطابقا للواقع قائم في كل جزم فلا تمييز العلم عن الجهل قال في الحاشية انت تعلم ان هذا منقوض باحكام الحس فانها ضرورية عندهم ومقبولة مع وقوع الغلط فيها كذا في شرح المواقف يعني ما ذكروا جار في المحسوسات ايضا فان الحس يغلط كثيرا فيكون جهلا غير مطابق للواقع فاحتمال الغلط قائم في كل علم حسي لكثرة وقوع الغلط في الحس فلا يفيد الحس اليقين مع انهم قائلون بافادته له فما هو جوابهم فهو جوابنا اقول يمكن ان يقال في الجواب عن النقض المنقول عن شرح المواقف انتم ادعيتم ان مجرد النظر الصحيح

مع قطع النظر عن العوارض مستلزم للعلم بخلاف الحس اتفاقاً فان جزم العقل فی المحسوسات لیس بمجرد الاحساس بالحواس بل لا بد مع ذلک من امور اخر یوجب الجزم واما الحس الصرف فیحتمل الغلط کما علمت وان کان لا یعلم ما هی متی حصلت کما ذکروا فی جواب القادحین فی الحسیات فقط انتهت انت تعلم انه کما ان للمحسوسة شرائط بحسبها تفید العلم کذلک للنظر الصحیح شرائط بحسبها تفید العلم فلا یظهر الفرق بینهما فی افادة العلم ویجاب بانه یتمیز بالعوارض فان البداهة تحکم بان الحاصل بعد النظر الصحیح علم لا جهل اقول وفیه انه بما ذا یعلم انه نظر صحیح فان الاحتمال ای احتمال عدم الصحة قائم من المبادی الی المقاطع ای المطالب مثلاً یحتمل یعنی ان المطالب کما تحتمل الکذب کذلک المبادی ایضاً تحتمل الکذب والحس لا یفید الا علماً جزئیاً وهو لا یکون کاسباً قال فی الحاشیة جواب سوال وهو انه یجوز ان یکون مقاطع العلم علوماً حسیة ومقاطع الجهل علوماً عقلیة فاجاب بان العلوم الحسیة علوم جزئیة لا تکون کاسبة فلا کاسب الا علوم عقلیة انتهت فیه ان المحسوسات قضایا یحکم العقل فیها بواسطة احدی الحواس وهی قد تکون جزئیة کما تقول هذا السواد موجود وقد تکون کلیة کما تقول کلما کانت الشمس طالعة کان النهار موجوداً فیجوز ان یکون مبادی النظر من قبیل الاخیر وح یفید هذا النظر العلم الا ان یقال العلم الحسی عندهم ما یکون متعلقاً بالقضیة التی موضوعها شخص محسوس بالذات او بالعرض وح لا تکون هذه القضیة کاسبة قال بعض الشراح یمکن ان یقال المبادی علی تقدیر کونها محسوسات وان کانت بدیهیات لا تقبل الخطاء من جهة المادة ولکن یمکن وقوع الخطاء فیها من جهة الصورة کما یکون فی الجهلیات المکتسبة من المبادی المعقولة وفیه ان الخطاء فی الجهلیات المکتسبة انما تقع فی الاکثر من جهة المادة لا من جهة الصورة بخلاف المبادی علی تقدیر کونها محسوسات فقیاس احدهما علی الآخر قیاس مع الفارق بل الحق فی الجواب منع التماثل بین العلم والجهل کما هو مذهبنا من ان العلم مخالف للجهل بالحقیقة فتدبر لعله اشارة الی ان مقصود صاحب الشبهة من التماثل التشابه بحیث لا تمیز ان فی اول الامر وهما کذلک لان الجزم ربما یکون علماً وربما یکون جهلاً فلا تمیز ان فی اول الامر فیعود الشبهة کما کانت کذا افاد بعض الاعاظم مسئلة فی کیفیة افادة النظر الصحیح العلم بالمطلوب والمذاهب المشهورة فیه ثلثة الاول ما قال الاشعری ان الافادة ای افادة النظر العلم بالمطلوب بالعادة اذ لا مؤثر الا الله تعالی وهو قادر مختار ان شاء فعل وان شاء

ترک ولا یتوقف اصدار مقدور ما علی شئ اصلاً بل یکفی ارادة الفاعل المختار وما یری فی الظاهر اسباباً لیست فی الحقیقة کذلک بل الله تعالی اجری عادته بخلق بعض الاشیاء عقیب بعض کالاحراق عقیب مماسة النار والری بعد شرب الماء ولیس للمماسة والشرب مدخل فی وجوب الاحراق والری اصلاً فلذا ان یوجد المماسة بدون الاحراق والاحراق بدون المماسة نعم اذا تکرر صدور فعل عقیب آخر دائماً او اکثریاً ظن فی بادی الرأی ان له دخلاً فی ذلک مع ان الامر لیس کذلک بل الاسباب والمسببات کلها بخلق الله تعالی ان شاء یخلق المسببات بلا سبب کما فی خوارق العادات وبالجملة العلم بعد النظر ممکن حادث محتاج الی المؤثر ولا مؤثر الا الله تعالی فهو من افعاله الصادرة عنه تعالی بلا وجوب منه کما زعمت الفلاسفة انه فاعل بالایجاب والاختیار له بمعنی صحة الفعل والترک ولا وجوب علیه کما هو مذهب المعتزلة فا الثانی ما قالت المعتزلة انه ای حصول العلم بعد النظر بالتولید ومعنی التولید عندهم ان یوجب فعل العبد وجود فعل آخر فالناظر یخلق النظر فیتولد منه العلم بالمطلوب من غیر صنع الناظر فیه کحرکة المفتاح عند حرکة الید قال فی الحاشیة وقیاس الاشاعرة فی ردهم ابتداء النظر بالتذکر یعنی ان الاشاعرة قاسوا فی الرد علیهم ابتداء النظر بالتذکر وقالوا لو کان العلم بالتولید کما زعمت المعتزلة لکان تذکر النظر ایضاً مفیداً للعلم اذ لا فرق بینهما ای بین ابتداء النظر وتذکره فیما یعود الی استلزام المطلوب من صحة المادة والصورة وهو انتقال الذهن من النظر الی المطلوب فکما ان تذکر النظر لا یولد العلم عندهم حیث قالوا النظر المعاد لا یولد العلم فلیکن فی صورة الابتداء ایضاً کذلک فدفع بان التذکر بعد حصول العلم بالمطلوب فالمطلوب حاصل فیه من قبل وانما یحتاج الی الملاحظة والالتفات فقط ولو افاد التذکر المطلوب لزم تحصیل الحاصل والابتداء قبله ای حصول المطلوب فلم یکن المطلوب فی هذه الصورة حاصلاً من قبل فیوجد بعد النظر کذا فی مقدمات شرح المواقف وهذا الدفع مدفوع بما فی النهایة ان مذهبهم انه اذا غفل عن النظر والعلم بالمنظور فیه ثم تذکر النظر فانه لا یولد العلم به ای بالمنظور فیه بل یکون المنظور فیه مقدوراً بنفسه مباشراً بالقدرة لئلا یمتنع التکلیف بالمعرفة انتهت یعنی ان الکلام فی التذکر بعد الغفلة عن الحصول فانه لا یولد العلم عند المعتزلة مع انه لا فرق بینه وبین ابتداء النظر فی عدم حصول العلم قبله فقولهم لو کان تذکر النظر مولداً للعلم بالمنظور فیه لزم ارتفاع التکلیف بالمعرفة لان التذکر لیس بمقدور بل یقع بطریق الضرورة بلا اختیار منا ولا یمکن ان یقع به

التكليف اذ هو تكليف بفعل الغير بخلاف ابتداء النظر لا يجري الى طائل لان التذكر بعد الغفلة عن حصول
المطلوب وابتداء النظر سيان في عدم حصول المطلوب بل هما فلا وجه للحكم بافادة ابتداء النظر العلم ومنع افادة
التذكر المذكور له كما لا يخفى و الثالث ما قال الحكماء انه اي حصول العلم بعد النظر بالاعداد فان المبدء
الذي يستند اليه الحوادث في عالمنا هذا مفيض عام الفيض ويتوقف حصول الفيض منه على استعداد خاص
يستدعيه والاختلاف في الحوادث اختلاف بحسب استعدادات القوابل فانه يعد الذهن اعداداً تاما
لحصول النتيجة من المبدء الفياض و يفيض عليه النتيجة منه اي من المبدء الفياض و هو الواجب سبحانه
لكن تاثيره في الحوادث وايجاده لها يتوقف على شروط واستعدادات القوابل والحاصل ان علم النتيجة
فائض من المبدء الفياض وجوباً منه والنظر دخيل فيه بطريق الاعداد دون الايجاب واختار الامام
الرازي انه واجب عقيبه اي عقيب النظر وان لم يكن العلم واجباً منه تعالى ابتداء اي هو
واجب من النظر والنظر واجب من الله تعالى ابتداء وهو لا ينافي قدرة المختار على ذلك العلم الواجب من
النظر اذ يمكن ان يفعل بايجاد ما يوجبه وان يتركه بان لا يوجد ذلك الموجب وغير متولد منه اي
من النظر لانه ليس لقدرة العبد تاثير في النظر بل هو فعل الله تعالى وفيه انه اذا جوز ان يكون
بعض آثاره تعالى موجباً للبعض فاي استبعاد في ان يكون العبد الذي هو اثر من آثاره تعالى
خالقاً وموجباً لافعال نفسه فهذا راجع الى مذهب المعتزلة وان قيل ان المراد بالوجوب عقيب النظر ان
النظر له مدخل في الجملة في وجوب العلم ولو بالاعداد فهذا راجع الى مذهب الحكماء وان قيل المراد التعقيب
الزماني فقط من غير مداخلة النظر اصلا فيرجع الى مذهب الاشاعرة مع انه ينافيه قوله وان لم يكن واجباً
منه ابتداء فانه صريح في ان هذا الوجوب بواسطة النظر وهذا ينافي مذهب الاشاعرة وغاية ما يمكن ان
يقال ان العلم واجب من الله تعالى بعد تعلق مشيته اذ لا وجود الا بالوجوب فهذا ضروري الوجود
باختياره تعالى بخلاف مذهب الحكماء فانهم ينفون الاختيار بمعنى صحة الفعل والترك وان قالوا بالاختيار
بمعنى ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل فانه بهذا المعنى لا ينافي الوجوب لوجود المشية وغير متولد من النظر
بل هو والنظر كلاهما مستندان الى الله تعالى على خلاف مذهب المعتزلة لانهم لا يقولون باستناد العلم
اليه تعالى نعم جعل الله تعالى لتعلق مشيته به سببا هو النظر فهو واجب منه عقيب النظر وهذا المذهب قد
اختاره المصنف حيث قال وهذا المذهب اشبه بالحق لان حاصل هذا يرجع الى اللزوم

ولكن وهو لبعض الاشياء للبعض مما لا ينكر الا ترى ان وجود العرض بدون الجوهر غير معقول
وكذا ثبوت الكل بدون الاعظمية من الجزء وكذا وجود هيئة الشكل الاول مع تفطن الاندراج
بدون العلم بالمطلوب غير معقول فلزوم علم النتيجة للنظر مما لا ينكر وان كان هذا اللزوم بسبب الاستناد الى
ثالث فتامل فان المقام لا يخلو عن دقة المقالة الثانية في الاحكام ومتعلقاتها الاحكام
جمع حكم ولا بد له من الحاكم والحكم والمحكوم فيه والمحكوم عليه وفيه ابواب اربعة الاول في الحاكم والثاني
في الحكم والثالث في المحكوم فيه والرابع في المحكوم عليه لا حكم الا من الله تعالى هذا ماخوذ من قوله تعالى
ان الحكم الا لله فلا حاكم الا الله تعالى والتفصيل ان المراد بالحكم عند اهل الشرع حكم التكليف وهو اما خطاب
الله تعالى المتعلق بفعل المكلف اقتضاءً او تخييراً او اثر ذلك الخطاب من الوجوب والحرمة وغيرهما
او اعتبار الشارع الفعل او الكف في ذمة العبد فلا بد من التجريد حتى يكون الحكم عبارة عن مطلق الخطاب
ويكون معناه لا خطاب الا من الله تعالى وقال بعض المشائخ ان الحاكم عند المعتزلة هو العقل وهذا ان كان
مما لا يجترئ عليه المسلم كما افاد بعض الاعاظم لكن المعتزلة لما اجترؤا على الشرك في خلقه فلا يبعد عنهم ان يجترؤا
على الشرك في حكمه ايضا ويمكن ان يراد بالحكم حكم الايجاد والتكوين هو الخلق فعند اهل الحق لا حكم بهذا المعنى
الا من الله تعالى بخلاف المعتزلة فانهم خالفوا اهل الحق في افعال العباد ويمكن ان يراد به حكم القضاء والقدر
فالمعنى انه لا حكم الا لله تعالى فانه قضى وقدر كل حكم في علمه القديم فصح نفي جنس الحكم من غير الله تعالى
وحكم بعض الكفار والظالمين وان كان مخالفاً لحكم الشرع لكنه موافق لحكم القضاء والقدر والمعتزلة ينكرون
القضاء والقدر في الافعال الاختيارية عن العباد فالعباد حاكمة في افعالهم عندهم ويمكن ان يراد بالحكم
حكم الآخرة وهو مختص به تعالى عند الكل كما يختص الملك به في اليوم الآخر لقوله تعالى لمن الملك اليوم
ولا يتصور خلاف احد من ائمة الاجابة في اختصاص هذا الحكم بالله تعالى لا نزاع فيما بين العقلاء في
ان الفعل حسن او قبيح بمعنى صفة الكمال والنقصان كالعلم والجهل فان حسن الاول وقبح الثاني
يدركهما جميع العقلاء لا يتوقف على الشرع او بمعنى ملائمة الغرض الدنيوي ومنافرته
كموافقة السلطان الجائر ومخالفته فان حسن الاول وقبح الثاني يدركهما جميع العقلاء لا يتوقف على الشرع
لكن هذين المعنيين قد يختلفان بحسب المواضع والاشخاص والاوقات الا ترى ان الاحسان صفة كمال
يطيع القلوب ويوافق الاغراض الدنيوية فهو حسن بكلا المعنيين لكن في المواضع صفة نقصان يفضي الى الفساد

وهدم اساس المنافع فبهذا الاعتبار قبيح بكلا المعنيين والاساءة صفة نقصان فهي قبيحة بكلا المعنيين مع انها صفة كمال في بعض المواضع تفضي الى جلب المنافع فبهذا الاعتبار حسن بكلا المعنيين وكقتل زيد مصلحة لاعدائه موافق لغرضهم مفسدة لاوليائه مخالف لمقصودهم وكذا بعض الافعال في عرف قوم صفة كمال وفي عرف قوم آخر صفة نقصان ونعم ما قيل مصالح قوم عند قوم مفاسد وكاكل الحامض مثلاً موافق للطبع وملائم للغرض في بعض الاوقات وغير موافق في بعضها وكذا الحال بالنسبة الى الاشخاص وبالجملة معنى الكمال والنقصان قد يعتبر بحسب التعارف وهو قد يختلف بحسب الاوقات والاقوام وقد لا يختلف كالعلم والجهل والحسن والقبح بهذين المعنيين لاريب في كونهما عقليين يدركهما العقل من دون توقف على الشرع بل انما النزاع في حسن الفعل وقبحه بمعنى استحقاق مدحه تعالى وثوابه في الآخرة ومقابلهما فعند الاشعري شرعي اي بجعل الشرع فقط فما امر به حسن وما نهى عنه قبيح ولو انعكس الامر بان كان المامور به منهيا والمنهي مامورا لانعكس الامر فصار الحسن قبيحاً والقبيح حسناً وبالجملة ليس في ذوات الافعال استحقاق شيء من الثواب والعقاب بل جعل الشارع الصلوة والصوم مثلاً مناطاً للثواب والزنا واللواطة مثلاً مداراً للعقاب بدون مصلحة واستحقاق في ذواتها وعندنا اي عند اكثر الحنفية وعند المعتزلة عقلي اي لا يتوقف على الشرع وقد يسمى ذاتياً لانه قد يكون لذات الفعل او عوارض ذاته فصار منسوباً الى الذات اولانه لما لم يكن بجعل الشارع امكن استناده الى الذات اما تسميته عقلياً فلما قال في الحاشية انما سمي عقلياً لانه قد يدرك بالعقل اولان ثبوته لما كان بلا جعل جاعل كان من شانه ان يدرك بالعقل وقيل انما سمي به لان الحسن والقبح كون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح او الذم عند العقل وفيه ما فيه انتهت قيل وجه فيه ما فيه ان قول القائل يدل على ان كون كل فعل بحيث يستحق فاعله المدح او الذم معلوم عند العقل وهو ليس بلازم بل اللازم هو الايجاب الجزئي فلا يتم هذا القول وفيه ان الايجاب الجزئي ايضا ليس بلازم لان استحقاق المدح او الذم في الآخرة لا يعقل الا بالشرع فتامل لكن عندنا حسن الافعال وقبحها وان كانا عقليين لا يستلزم حكما في العبد من الله تعالى بل يصير موجبا لاستحقاق الحكم بالامر او النهي من الحكيم الذي لا يرجح المرجوح بان يحكم بنقيض ما ادرك حسنه او نهى بنقيض ما ادرك قبحه لان ما ادرك حسنه او قبحه راجح

ونقيضه مرجوح فما لم يحكم ليس هناك اي في الافعال حكم فالحاكم هو الله تعالى وظهور حكمه الامر والنهي ليس الا بالشرع فما لم يحكم بارسال الرسل وانزال الخطاب ليس هناك امر ونهي اصلا قال في الحاشية نظير ذلك العلة المستنبطة لحكم الاصل ما لم يحكم المجتهد لم يكن هناك حكم وكالمصلحة المقتضية لانتظام كل الممالك والمدينة ما لم يحكم به الملك لم يكن له حكم فتدبر انتهت هذا الزام على المعتزلة ومن وافقهم في ان الحسن والقبح يوجبان الحكم ولا يتوقف على الشرع ومن ههنا اي من اجل ان حسن الافعال وقبحها لا يوجب الحكم اشترطنا بلوغ الدعوة في التكليف ومن لم يبلغ اليه الدعوة ولم يطلع على ارسال الرسل لم يجب عليه الاحكام فلا يعاقب على تركها ولما كان نبينا وسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم مبعوثاً الى كافة الانام الى يوم القيمة يجب ان يبلغ الاسلام الى كل معمورة قهراً او خبراً فمن لم يبلغ اليه الدعوة نادر بل معدوم بخلاف المعتزلة والامامية والكرامية والبراهمة فانه عندهم يوجب الحكم من الشارع فلو لا وجود الشارع وكانت الافعال لوجبت الاحكام حسب ما فصلت في شرائع الانبياء عليهم السلام من الوجوب والندب والكراهة والاباحة فلا تكون شرعية الحكم ايضا كما انكروا شرعية الحسن والقبح واعلم ان ههنا كلاما تقريره ان هذا النزاع بين الحنفية والمعتزلة غير صحيح بل انما النزاع في اللفظ لانه ان اريد بالحكم خطاب الله تعالى فلا يتاتى القول بكونه قبل ورود الشرع اذ لا خطاب قبله فلا مساغ لقول المعتزلة وان اريد به كون الفعل مناطاً للثواب والعقاب فبعد تسليم حسن الفعل وقبحه لا معنى لانكاره فمن قال بالحكم قبل الشرع اراد المعنى الثاني ومن نفاه قبله اراد المعنى الاول ولما لم يفهم احدهما مراد الآخر وقع النزاع بينهما وبعد فهم المراد لا نزاع الا في اللفظ واجاب عنه بعض الاعاظم بان المراد بالحكم في هذا النزاع اشتغال ذمة العبد بالفعل وهو اعتبار الشارع ان في ذمة العبد الفعل او الكف جبراً وهذا لا يستدعي خطاباً ولا كلاماً ولا يوجب الحسن والقبح هذا الاعتبار من الشارع لان الحسن والقبح ليسا الا الصلوح والاستعداد لوصول الثواب والعقاب واما انه يتعلق بحسب هذا الصلوح والاستعداد اعتبار الشارع باشتغال الذمة بالفعل او الكف فلا فاذن يصلح هذا المعنى للنزاع بعد الاتفاق على الحسن والقبح العقليين وانت تعلم ما فيه اما اولا فلان هذا المعنى للحكم خلاف ما هو منقول عنهم فكيف يحمل كلامهم عليه واما ثانيا فلانه ان كان في الفعل استحقاق الثواب او العقاب فهو حسن او قبيح فاعتباره في ذمة العبد للحسن والقبح لا يكون جبراً لانه ان كان بلا حسن وقبح او كان مع

حسن وقبح لكن يكون اعتبار الشارع الفعل او عدمه في ذمة العبد مع قطع النظر عن الحسن والقبح يلزم الحكم
بلا سابقة الحكمة والصلوح لان وجوده وعدمه مستويان بالنظر الى الحكم ليس سابقاً عليه واما ثالثاً فلان
قوله ان هذا الاعتبار من الشارع لا يستدعي خطاباً ولا كلاماً بل الخطاب النفسي والكلام النفسي عين ذلك الاعتبار
وهو قديم وتعلقه حادث بعد الشرع فحال الخطاب والاعتبار واحد وان تغايرا مفهوماً واما رابعاً فلانه
قوله واما انه يتعلق بحسب هذا الصلوح آه معناه ان الاعتبار المذكور ليس متعلقاً باعتبار ذلك الصلوح
والاستعداد ولانه تعلق اعتبار الشارع باشتغال الذمة بالفعل او الكف لا باعتبار هذا الصلوح والاستعداد
ولا يخفى ان ذلك الصلوح كان حاصلاً للفعل قبل ورود الشرع فيوجب ذلك الصلوح لذلك الاعتبار
الذي هو الحكم قبل ورود الشرع فلا يجوز انكاره من الحنفية فلا يصلح للنزاع واما خامساً فلانه لا يخلو اما
ان يتعلق ذلك الاعتبار باعتبار صفة مصلحة او مفسدة او باعتبار صفة كمال او نقصان او يتعلق بلا
اعتبار صفة كذائية اصلاً في الفعل على الاول تلك الصفة حاصلة للفعل قبل ورود الشرع فيوجب
تلك الصفة لذلك الاعتبار الذي هو الحكم قبل ورود الشرع فلا يجوز انكاره من الحنفية فلا يصلح للنزاع
وعلى الثاني يلزم حكم الحاكم بلا اعتبار مصلحة اصلاً والمعتزلة هاربون عنه ولعل الحق في الجواب ان يقال
المراد بالحكم الخطاب ولا ريب ان الخطاب المتعلق بالافعال قديم وتعلقه حادث فالاول قبل ورود الشرع
والثاني بعد وروده والمعتزلة يقولون ان الخطاب وتعلقه كلاهما حادثان قبل ورود الشرع فهذا هو
تحرير محل النزاع فقول المورد فلا يتاتى القول بكونه قبل ورود الشرع اذ لا خطاب قبله ثم بل غير صحيح على
ان كون الفعل مناطاً للثواب والعقاب ليس معناه الا صلوحه لهما فالحكم ح عين الحسن والقبح والكلام
في الحكم الذي هو غير الحسن والقبح بانهما يوجبانه ام لا قالوا اي المعتزلة منه من كل من الحسن
والقبح ما هو ضروري كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار فان كل عاقل يدرك استحقاق
ثواب الآخرة وعقابها في الصدق النافع آجلاً والكذب الضار آجلاً بلا توقف على ابانة الشرع بلا تامل
ذكره قيل القائل الفاضل ميرزاجان في حواشي شرح مختصر الاصول ومحصل قوله ان القول بانا نعلم
بالضرورة او بالنظر ان الصدق النافع او الكذب الضار يترتب عليهما الثواب والعقاب في الآخرة بعيد
لان امر الآخرة سمعي لا يستقل العقل بادراكه فكيف يحكم بالصواب اجلاً والحاصل ان
امر الآخرة سمعي يتوقف على الشرع اذ لا سبيل للعقل الى ادراك امر الآخرة لا بالضرورة ولا بالنظر واجاب عنه المص

بوجهين الاول ما بينه بقوله اقول العدل وهو ايصال الحق الى المستحق واجب عقلاً فيجب المجازاة و
ذلك كاف لحكم العقل باستحقاق ثواب الآخرة وعقابها وان كان خصوصية المعاد الجسماني
شرعياً قال بعض الشراح هذا الكلام من العجائب فان وجوب العدل والجزاء عقلاً اما ان يراد به الضرورة
العقلية اي كونه بديهياً عقلياً فذلك في حيز الخفاء وكيف يسلم من لا يسلم كون امور الآخرة ضرورية واما
ان يراد بوجوب العدل عقلاً انه يدرك بالعقل بالبرهان فلا يستلزم ضروريته ضرورية الحسن والقبح وما فهم
من كلامه ان خصوصية المعاد الجسماني سمعي والمطلق عقلي بديهي فذلك ايضاً في حيز الخفاء الا ترى ان
من الناس من ينكر امر الآخرة مطلقاً وتبكيتهم لا يكون بادعاء الضرورة العقلية بل بالبراهين القوية
الكلامية وبالجملة كون امور الآخرة حقاً في نفس الامر مسلم والبداهة غير مسلمة بل الظاهر انه نظري خفي
يحتاج الى ابانة الشارع فحاصل اعتراض ذلك الفاضل ان تحقق دار الجزاء لا يستلزم ادراكه بالعقل
ولو سلم فلا يسلم البداهة العقلية بل الظاهر من انكار بعض الناس واستدلالهم عليه بالبراهين الكلامية
انه نظري فكيف يسلم بداهة الحسن والقبح العقليين الموقوفين على تحقق دار الجزاء ولعلك علمت مما قررنا
ان تقرير اعتراض ذلك الفاضل لا يختص بدعوى البداهة ثم ان جواب المص ليس بشيء اما اولاً فلانه
ان كان العدل واجباً منه تعالى بالاختيار مثل افعاله الاخر كان بحيث ان شاء عدل وان شاء تركه
فلا استحالة عقلية في العدل وتركه حتى يجب الآخر فاختياره العدل لا يدرك الا بالسمع البتة وان كان
واجباً منه تعالى اضطراراً يكون العدل مثل صفاته الكمالية الاخر فيكون حكم صفاته وافعاله واحداً فيلزم
ان لا يكون سبحانه مختاراً في افعاله وهو كفر صريح واما ثانياً فلانه لو ترك العدل الذي هو ايصال
الحق الى المستحق بان افرط بان اوصل زائداً على مقدار الحق الى المستحق او فرط بان اوصل ناقصاً عن
مقدار الحق او ما اوصل شيئاً من الحق او اوصل خلاف الحق فلا يخفى ان الاول فضل والثاني ليس
عدلاً ولا ظلماً لان الظلم عبارة عن عدم ايصال الحق المملوك الى المستحق المالك لا عن عدم ايصال
الحق المستعار الى المستعير لان الحق المستعار ليس حقاً والمستحق له ليس مستحقاً ولما كان ما سوى الله تعالى
عبداً له والعبد وحق العبد كلاهما في ملك الله تعالى وحق العبد ليس الا حقاً مستعاراً فالعبد ليس مستحقاً
للحق المملوك اصلاً فعدم ايصال مالك الحق الى المستعير كيف يكون ظلماً وكذا ايصاله اليه لا يكون عدلاً
لا بحسب الشرع ولا بحسب العرف والتقابل بين العدل والظلم تقابل العدم والملكة فلا يجب العدل

عقلاً على الله تعالى لاستحالة الظلم منه تعالى بجواز ارتفاعهما واما ثالثاً فلانه لو سلم وجوب العدل عقلا فلوجوب
المجازاة في الدار الآخرة يكفي اللذة والالم المماثل للذة والالم الدنياوي فمن اين يحكم العقل بوجوب المجازاة
الاخروية الواردة في الشرع لان ثواب الآخرة ثواب ابدي وعقابها عقاب شديد دائم والعقل حاكم
بعدم معادلة هذا الاجر العظيم مع عمل قليل في مدة قليلة في الدنيا وكذا بعدم معادلة العذاب الشديد الدائم
مع ارتكاب الذنوب في مدة قليلة في الدنيا وان قيل المراد بالثواب آجلا المجازاة عقلاً مطلقاً سواء وجدت
في هذه الدار او في الدار الآخرة ووجوب العدل ووجوب المجازاة مطلقاً يكفي في حكم العقل باستحقاق
الثواب او العقاب آجلاً يقال على هذا يصير النزاع بين المعتزلة والاشعرية لفظيا كما لا يخفى على المتامل
والوجه الثاني من الجواب ما اشار اليه بقوله على انه لو تحقق دار الجزاء لتحقق ثواب الآخرة وعقابها
كان يحكم العقل باستحقاق ثواب الآخرة وعقابها فتدبر لعل وجهه ان المقصود هي هذه
الحملية اعني قولنا ثبوت استحقاق الجزاء للافعال معلوم عقلاً فلا يكفي الشرطية المذكورة في اثبات المطلوب
لانه يجوز ان لا يوجد الشرط فقط فلا يوجد التالي ايضاً فقط فلا يثبت المطلوب فلا بد من ضم وضع المقدم ليعلمه
يحصل علم وضع التالي ان سمعاً فسمعاً وان عقلاً فعقلاً ويجوز ان يكون وضع علم المقدم سمعيا فلا يثبت
وضع علم التالي عقلاً فان قيل المقصود هي الحملية المقيدة وهي ان استحقاق الجزاء ثابت للافعال
على تقدير تحقق دار الجزاء والمراد من حكم العقل حكمه على ذلك التقدير يقال اذا لم يحصل للعقل الجزم في
تحقق دار الجزاء فلا جزم له في ثبوت استحقاق الجزاء للافعال وغرضهم حكم العقل بالجزم في الحملية المطلقة
وهو ثبوت الاستحقاق للافعال فليست الحملية المقيدة مقصودة لهم ولذا قال بعض الاعاظم في
وجه التدبر ان هذا التوجيه من غير رضا القائل وما قال بعض الشراح هذا الجواب هو الحق ليس بشيء
ومنه ما هو نظري كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع لان الاول ظاهره قبيح للضرر العاجل
والثاني حسن للنفع العاجل ومنه ما لا يدرك الا بالشرع ولذا يحتاج الى ارسال الرسل كحسن
صوم آخر رمضان وقبح صوم اول شوال فانه لا سبيل للعقل الى ادراكه لكن الشرع
قد كشف عن حسن وقبح ذاتيين بمعنى استحقاق ثواب الآخرة في ذات الصوم الاول واستحقاق
عقاب الآخرة في ذات الصوم الثاني لان الشارع الحكيم لم يحكم بدون صلاحية ولا حكم الشارع بالوجوب
في الاول وبالحرمة في الثاني علم العقل فرقاً اجمالياً بان في ذات الاول حسناً وفي الثاني قبحاً قال

في الحاشية المعلقة على قوله ولكن الشرع آه لا يخفى انه نصب سبيل للعقل يحكم بعدم الفرق الا بجعل
الشارع وغاية ما يقال ان الواجب لقهر النفس انما هو الصوم مطلقا وتقدير شهر رمضان
لفضله مثل نزول القرآن وغير ذلك فيلزم كون اول شوال منتهى للصوم ونهاية الشيء تكون
خارجة عنه في الحكم فتامل جدا انتهت اشارة الى ما افاد بعض الاعاظم انه لو تم تقريرهم فانه يلزم
منه ادراك العقل الحسن والقبح وايضاً غاية ما لزم منه عدم وجوب صوم اول شوال والمقصود هو التحريم بل
الحق ان الشارع اوجب لقهر النفس الصيام مطلقاً واما خصوص رمضان فللفضائل فيه ثم اوجب الفطر
يوماً للضيافة فحرم صوم ذلك اليوم لقبح الاعراض عن ضيافة الله تعالى ثم اختلفوا اي المعتزلة
فيما بينهم فقال القدماء منهم لذات الفعل وقال المتاخرون لصفة حقيقية توجبهما اي كلا من
الحسن والقبح فيهما اي في الفعل الحسن والقبيح وقوم لصفة حقيقية في الفعل القبيح فقط والحسن
عدم القبح وقال الجبائي ليست صفة حقيقية بل وجوه واعتبارات والحق عندنا الاطلاق الاعم
سواء كان لذات الفعل او لصفة حقيقية او لوجوه واعتبارات فلا يرد النسخ علينا تقرير وروده انه
لو كان الحسن والقبح لذات الفعل او لصفة حقيقية لازمة لزم بطلان النسخ لان مقتضى الذات
لا يتخلف فاذا كان الحسن او القبح مقتضى ذات الفعل فلا يمكن انفكاكه عنها فيجب كون الحسن حسناً
ابداً وكون القبيح قبيحاً ابداً مع ان بعض الافعال قد ينسخ حسنه ويصير قبيحاً وهذا الايراد غير وارد علينا لانا
لا نقول بكون الحسن والقبح لذات الفعل او لصفة حقيقية بل انما نقول بالاطلاق الاعم فالمنسوخ
يجوز ان يكون حسنه لغيره فلا يكون حسنه باقياً عند النسخ ويصير قبيحاً قال في الحاشية اشارة الى انه
يرد على غيرنا وهم الذين قالوا ان الحسن والقبح لذات الفعل ولصفة لازمة ويجيء ما يدفع
الايراد عنهم ايضاً وخلاصته ان الذاتي قد يغلب عليه غيره كبرودة الماء عند التسخين يعني ان الذاتي
عندهم ما ينسب الى الذات سواء اقتضته الذات من حيث هي كما في اقتضاء الاربعة للزوجية او مع
الشرائط كما في اقتضاء الماء للبرودة فان الماء اذا خلي وطبعه وفرض انتفاء القواسر يقتضي البرودة
والحاصل انهم اخذوا الاقتضاء الذاتي بالمعنى الاعم او يسقط اعتباره كاباحة الميتة عند المخمصة
يعني انه قد يسقط اعتبار كونه ذاتيا كاباحة الميتة فان حرمتها وان كانت ذاتية لكن يسقط اعتبارها
عند المخمصة فصارت رخصة ولذا لم يجوز النسخ فيما لم يحتمل سقوط حسنه او قبحه واجيب بان القتل ظلما

وان کان عین القتل قصاصاً مثلاً لکنه یخالف بالحقیقة المعتبرة شرعاً وحاصله اعتبار الجهتین فی
مفهومی القتلین لیصیرا حقیقتین مختلفتین یعنی ان القتل الحرام وان کان عین القتل
الواجب بحسب اصل الحقیقة لکنهما مختلفان فی الحقیقة المعتبرة شرعاً فاعتبار استحقاق متعلق فی الثانی
واعتبار عدمه فی الاول بمنزلة الفصلین المنوعین للحقیقتین الشرعیتین فلا یلزم انفکاک ما هو ذاتی للشیٔ
عنه عند النسخ واعترض علیه المص بقوله ولا یخفی ما فیه انتهت قال بعض الشراح وجهه ان تغایر الجهات
والاعتبارات لشیٔ واحد لا یوجب تعدد الذات بالذات ولا بحسب الشرع فانه لم یظهر من کلام الشارع
ان صوم عاشوراء بحسب الازمان حقائق مختلفة بل حقیقة واحدة وقال بعض الاکابر فی وجهه انه یرجع
الی التحسین الشرعی والتقبیح الشرعی فان الحسن العقلی هو ان الفعل حسن فی نفسه وان لم یرد به الشرع
بل هو کاشف محض و ح یرجع الی اعتبار الشارع وفیه ان حاصل الجواب ان ذات الفعل فی الصورتین
واحدة لکن بعد انضمام الصفة ای الظلم او الحقیة صارا حقیقتین مختلفتین معتبرتین عند الشرع باعتبار
الاحکام ولیس معناه ان الحقیقتین شرعیتان فقط حتی یرد انه ح لم تکونا عقلیتین بل شرعیتین فالاولی
فی وجهه ان یقال المراد بالذات نفس الذات لا الذات المتصفة بالوصف والا لم یصح المقابلة ولعل
الحق ان قول المجیب بالحقیقة انکار للنسخ الذی علیه اجماع المسلمین لان النسخ لا بد له من اتحاد موضوع
القضیتین المتناقضتین المفهومتین من الناسخ والمنسوخ وانما یرفع التناقض بینهما اختلاف الزمان
المعتبر فی النسخ ضرورة انه لا یجوز ان یقال الصلوة واجبة مثلاً ناسخ لقولنا الصوم واجب وهذا بدیهی
فالقائل بهذا الجواب اما ان یعترف بحقیقة النسخ اولا والاول مستلزم لبطلان جوابه والثانی باطل
فی نفسه للادلة القاطعة الدالة علی تحقق النسخ حقیقة نعم المحقق علی ما ارتکبه فی الجواب صورة النسخ بناءً
علی اتحاد الموضوع للقضیتین المتناقضتین بحسب الظاهر ثم من الحنفیة من قال العقل قد یستقل فی بعض

الاحکام فاوجب الایمان وحرم الکفر وکل ما لا یلیق بجنابه تعالی کالکذب والسفه وغیرهما حتی یجب
الایمان علی الصبی العاقل الذی یمیز بین الایمان والکفر فلا فرق بینهم وبین المعتزلة فی هذه المسئلة
فانهم قائلون بان الحکم فی بعض الاشیاء یدرک بالعقل ولا یتوقف علی الشرع وهم ایضاً قائلون
به کما انهم موافقون للمعتزلة فی عقلیة الحسن والقبح بمعنی استحقاق الثواب والعقاب فی الآخرة فلو کان
بینهم وبین المعتزلة خلاف لکان فی تعیین ذلک البعض من الاحکام والظاهر من کلمات الماتریدیة

ان ذلک البعض هو الایمان بالله تعالی وکل ما یلیق بجنابه ووجوب حرمة الکفر وکل ما لا یلیق بجنابه تعالی
وعند المعتزلة کثیر هکذا افاد بعض الاعاظم ق ویعلم ان الحسن والقبح عند المعتزلة مستلزمان فی نفس الامر
لجمیع الاحکام وان کان العقل یدرک بعضاً دون بعض والماتریدیة وان صرحوا بادراک العقل بعض
الاحکام ولم یقولوا باستلزامهما ادراک العقل جمیع الاحکام لکن یلزم علیهم ما الزم لان استلزام
البعض دون البعض تحکم محض وبهذا ظهر ان ما قال بعض الشراح ان المعتزلة ذهبوا الی الایجاب
الکلی فی استلزامهما الحکم وجمهور الحنفیة الی السلب الکلی وبعضهم الی الایجاب والسلب الجزئیین لیس
کما ینبغی قال بعض الاعاظم ق یفهم من کلام الامام فخر الاسلام ان حاصل النزاع بین الماتریدیة والمعتزلة
والاشعریة ان العقل عند المعتزلة علة موجبة للحکم وعند الاشعریة مهدرة وعندنا لا هذا ولا ذاک بل العقل
یوجب اهلیة الحکم وتعلق الحکم من العلیم الخبیر والنزاع بهذا لا یلیق ان یقع بین اهل الاسلام لما من
اجماع المسلمین علی ان لا حکم الا الله تعالی وفیه ما مر ان المعتزلة لما خرقوا الاجماع علی ان لا خالق الا الله تعالی

فلا یبعد عنهم خرق هذا الاجماع ایضاً وروی عن ابی حنیفة رضی الله تعالی عنه لا عذر لاحد
فی الجهل بخالقه لما یری من الدلائل الدالة علی وحدانیته وصفاته الکمالیة والحق ان الایمان بالله تعالی
وصفاته صفة الکمال والکفر به صفة النقصان عند جمیع العقلاء والایضا الایمان شکر النعمة وهو صفة کمال
والکفر کفران النعمة وهو صفة نقصان فالایمان حسن والکفر قبیح عند العقل فینبغی ان یرغب الی الحسن
وان یرغب عن القبیح فالعبد لو ترک ما استحسنه العقل ولم یوجد حکم من الله تعالی فی اتیانه وترکه یکون
معاقباً ولم یکن معذوراً الا ان یقال انه لا یعاقب لعذر عدم وجدان الحکم منه تعالی ولعذر عدم الاعتماد
الکلی علی العقل فلا اعتماد فی حکم العقل بان فی الاول امر الله تعالی وفی الثانی نهی عنه حتی یثبت
الوجوب فی الاول والحرمة فی الثانی وهکذا فی جمیع الاحکام غایة الامر انه تم فیهما استعداد کونه ماموراً به
ومنهیاً عنه من جانب القابل لکنه یجوز ان یخصها الله فی وقت لم یات بعد فلا یجب افاضة الامر والنهی
فتامل فیه ولما کان لقائل ان یقول انه لو وجب الایمان بالله تعالی بلا بعث رسول ودعوة فلو مات
شخص بمجرد حصول العقل بلا ایمان بالله تعالی وصفاته لزم ان یکون معذباً بلا دعوة رسول لان الایمان
واجب علیه ولیس له عذر بالجهل مع انه قال تعالی ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ اجاب عنه بقوله

اقول المراد انه لا عذر له بعد مضی مدة التامل فانه بمنزلة دعوة الرسول فی تنبیه القلب

وتلك المدة مختلفة فان العقول متفاوتة فی الفهم والادراك فلا یكون الشخص المفروض معذورا بعدم مضی مدة التأمل التی هی بمنزلة دعوة الرسل هذا ماخوذ من اصول فخر الاسلام حیث قال فیها معنی قولنا یكلف بالعقل انه اذا اعانه الله تعالی بالتجربة والمهلة لدرك العواقب لم یكن معذورا وان لم یبلغه الدعوة علی نحو ما قال ابو حنیفة رح فی السفیه انه اذا بلغ خمسا وعشرین سنة لا یمنع من ماله لانه قد استوفی مدة التجربة فلا بد ان یزداد رشدا ولیس علی الحد فی هذا الباب دلیل قاطع وفی شرح اصوله ان ادراك مدة التأمل فی حق تنبیه القلب بمنزلة دعوة الرسول وایضا لا عذر له بعد الامهال الا فی ابتداء العقل ثم قال ان لم تبلغه الدعوة ولم یعتقد شیئا من الكفر والایمان فی ابتداء العقل كان معذورا الا انه لم یمض علیه مدة التأمل ولو اعتقد كفرا لم یكن معذورا الا ان اعتقاد جانب یدل دلالة واضحة علی انه ترك الایمان مع القدرة علی تحصیله بالتأمل وانه تأمل فاختار الكفر وبما قررنا من المذاهب یتفرع علیه مسئلة البالغ فی شاهق الجبل قال فی الحاشیة من بلغ فی الجبال الشاهقة ولم یبلغه الدعوة ولم یعتقد بالعقائد ولم یعمل بالشرایع عند المعتزلة وطائفة من الحنفیة یعاقب فی الآخرة لتركه ما یستقل به العقل الصواب ان یقال عند المعتزلة یعاقب بترك الواجب وفعل الحرام ویثاب بفعل الحسنات من الواجب والمندوب وهذا كله فیما یستقل به العقل بادراك جهة محسنة او مقبحة وهو كثیر عندهم وعند طائفة من الحنفیة یعاقب باختیار الكفر مطلقا سواء كان فی ابتداء البلوغ او بعد مضی مدة التأمل ویعاقب بترك الایمان بعد مضی مدة التأمل والمواخذة بترك ما سوی الایمان وامثاله من الشكر لم یعلم حاله بروایة صریحة منهم وما یفهم من كلامهم دال علی ان عندهم لا یعاقب بتركه ولا یثاب بفعله بل یشترط بلوغ الدعوة فیهما وعند الاشاعرة وجمهور الحنفیة لا یعاقب لان الحكم انما ثبت بالشرع وقد فرض انه لم یبلغه انتهت یعنی عند الاشاعرة وجمهور الحنفیة لا یعاقب بترك الایمان واختیار الكفر وكذا فی غیره من الافعال لاشتراطهم بلوغ الدعوة فی جمیع الاحكام لنا ان حسن الاحسان وقبح مقابلته بالاساءة مما اتفق علیه العقلاء حتی من لا یقول بارسال الرسل كالبراهمة فلولا انه ذاتی لما كان كذلك قال فی الحاشیة لك ان تقول ان اتفاقهم علی ذلك یجوز ان یكون لانهما من صفات الكمال والنقصان كوجوب الصدق وامتناع الكذب فی حقه تعالی واما بالمعنی المتنازع فربما یمنع انتهت یعنی انه یجوز ان یكون الاتفاق علی حسن الاحسان

وقبح الاساءة فی مقابلته بمعنی كون احدهما صفة كمال وكون الآخر صفة نقص لا بمعنی استحقاق ثواب الآخرة وعقابها لان الافعال لا تتصف بها الا بواسطة الاطاعة وعدمها وهما بعد الحكم بتلك الافعال فكونها عقلیة موقوف علی عقلیة الحكم وهی لم تثبت بعد والجواب بانه ای حسن الاحسان یجوز ان یكون للمصلحة العامة لا یضرنا لان رعایة المصلحة حسن بالضرورة وانما یضرنا لو ادعینا انه ای كل واحد من الحسن والقبح لذات الفعل وجه الضرر علی هذا الادعاء ان حسن الاحسان ح لا یكون لذاته بل لرعایة المصلحة العامة بل المدعی ان علمه التوقف علی الشرع سواء كان لذات الفعل او لغیره ومنع الاتفاق علی انه ای ذلك الحسن مناط حكمه تعالی او مستلزم له لا یسمعنا فانا لا نقول باستلزام حكمه منه تعالی بل نقول ذلك بالسمع وانت تعلم ان هذا المنع لا یمس القائلین باستلزامه الحكم ایضا لان مقصودهم من هذا الدلیل لیس الا اثبات عقلیة الحسن والقبح فقط لا اثبات استلزامه للحكم ایضا حتی یمسهم المنع بان التقریب غیر تام واعلم انه قد استدل بعض الاعاظم علی كون الحسن والقبح عقلیین بوجهین الاول انه لو كانا شرعیین لكانت الصلوة والزنا متساویین فی نفس الامر قبل بعثة الرسل فجعل احدهما واجبا والآخر حراما لیس اولی من العكس وهو ترجیح بلا مرجح وهو مناف لحكمة الآمر وهو حكیم قطعا وفیه ان فی الصلوة صفة الطیبة التی هی صفة الكمال وفی الزنا صفة الخباثة وهی صفة نقصان البتة فلهذین المرجحین حكم بوجوب الاول وحرمة الثانی مع حكمة زائدة فی ذلك الحكم وهو ان بعد الحكم باطاعته یستحق الثواب الآخرة ویستحق بعدمها العقاب بها والثانی انه لو كانا شرعیین لكان ارسال الرسل بلاء وفتنة لا رحمة لانهم كانوا قبل ذلك فی رفاهیة لعدم المواخذة فی شیء مما یستلذه الانسان ثم بعد مجیء الرسل صاروا ببعض تلك الافاعیل فی عذاب ابدی فای فائدة فی ارسال الرسل الا التضییق وتعذیب عباده فصار بلاء ایضا لانه یمن برحمته فی كثیر من مواضع تنزیله وانت تعلم ان المنهیات قبل النهی وان لم تكن قبیحة بمعنی استحقاق العذاب لكنها قبیحة بمعنی صفة النقصان لانها خبائث فی علم الله تعالی فلا تستحق للاهتمام بها حتی تكون مستحقا للثواب لانه خلاف الحكمة والحكمة صفة كمالیة له تعالی وخلافها محال علیه انه یرد علیه ان المواخذة عندكم موقوفة علی العقل فی بعض الافعال وعلی الشرع فی بعضها او علی حكم الشارع مطلقا فای فائدة فی خلق الادراك فی العبد وای فائدة فی ارسال الرسل وكانوا قبل ذلك فی رفاهیة فما هو جوابكم فهو جوابنا واستدل بعض الشراح علی كون الحسن والقبح فی الافعال عقلیین

بوجوه منها انه لو لم يكن في ذات الصلوة والصوم مثلاً وكذا في ذات الزنا واللواطة استحقاق شئ من الثواب
والعقاب بل الحق سبحانه جعل الامرين الاولين مناطاً للثواب والاخرين مناطاً للعقاب بدون مصلحة
واستحقاق في ذواتها يكون ارادة الباري جزافية تعالى الله عن ذلك وفيه ان الافعال مختلفة
بالطيبة والخباثة وهما صفتا الكمال والنقصان فيستحق بهما لتعلق الامر والنهي وليس لنفس تلك الافعال
ولا للوازمها استحقاق الثواب والعقاب بل بواسطة الاطاعة وعدمها وهما بعد الامر والنهي وحصر المصلحة
في استحقاقهما لهما في غاية الفساد ومنها ان الفعل لو لم يكن في ذاته مخصص يقتضي ارادة الفاعل بالحسن
مثلاً يلزم الترجيح بلا مرجح في كونه حسناً مثلاً فان الفعل فرض نسبة الحسن والقبح اليه على السواء فلا مخصص
لارادة الفاعل ايضاً وفيه انا لا نسلم ان ارادة الفاعل المختار يقتضي المخصص ولو سلم فنقول ان صفة
الطيبة والخباثة مخصصان لتعلق الامر والنهي والاطاعة مخصصة لاستحقاق الثواب في علمه القديم
وهذا هي الحكمة بالضرورة ونفس الفعل وشئ من لوازمه لا يقتضي هذا التخصيص فان قيل اذا كانت
الافعال قبل الامر والنهي في انفسها متصفة بالكمال والنقصان فاستحقت للثواب والعقاب فكيف انها
حسنت وقبحت بالمعنى الاول حسنت وقبحت بالمعنى الثالث ايضاً قبل الامر والنهي وهو المعنى بذاتية
الحسن والقبح بالمعنى الثالث يقال ان استحقاق الثواب والعقاب في علمه القديم مخصوص بالاطاعة
وعدمها وهما لا يوجدان الا بعد تعلق الامر والنهي فليس لنفس الفعل ولا لشئ آخر استحقاقهما وان ثبتا لهما
ثبتا بواسطة الاطاعة وعدمها وهما بعد تعلق الامر والنهي واستحقاق المدح للطيبات بسبب
صفة الكمال يغاير الاستحقاق بالمدح بسبب الاطاعة لان المدح لصفة الكمال باعتبار الحب والرضا
والذم لصفة النقصان باعتبار النفرة وعدم الرضا والمدح للاطاعة باعتبار اعطاء الثواب في الدار الآخرة
والذم لعدم الاطاعة باعتبار ايصال العقاب فيها فالاول يمكن قبل الامر والنهي والثاني لا يمكن الا بعدهما

قال واستدل على كون الحسن والقبح عقليين بانه اذا استوى الصدق والكذب في

المقصود اثر العقل الصدق فلولا ان حسنه ذاتي لما اثر واجاب عنه المص بقوله و

فيه انه لا استواء في نفس الامر لان لكل منهما لوازم مغايرة للآخر فهي تقدير

مستحيل فيمنع الايثار على ذلك التقدير قال في الحاشية اي على تقدير وقوع المساواة لجواز

استلزام المحال للمحال ومن المعلوم ان عدم الايثار ليس بمحال بالنظر الى الاستواء فتدبر

انتهت والحاصل انه ان اريد بالاستواء الاستواء في المقصود مع حصول جميع الاغراض فهو محال
اذ لكل منهما لوازم وعوارض مختلفة واذا كان محالا فعلى تقديره يجوز ان يستلزم محالا آخر وهو ايثار
الصدق مع عدم المرجح لجواز ان يستلزم المحال محالا وان اريد الاستواء في الجملة فلا يلزم منه
كون الحسن ذاتيا للصدق لجواز ان يكون الايثار لمرجح آخر لا لذاتية الحسن واقل ذلك هو الاعتياد
ثم ان ايثار العقل الصدق يجوز ان يكون لكونه صفة كمال لا لكونه مما يستحق به ثواب الآخرة لان
استحقاق ثوابهما وعقابهما انما يكون بالاطاعة وعدمها وهما بعد الحكم فاستحقاقهما ايضا بعده فعقلية
الاستحقاق موقوف على عقلية الحكم وهو لم يثبت بعد قالوا اي الاشعرية لنفي عقلية الحسن والقبح

اولا لو كان ذاتيا لم يتخلف لان ما بالذات لا يختلف ولا يتخلف وقد تخلف فان الكذب

مثلا يجب لعصمة نبي وانقاذ بري عن سفاك فصار حسنا وقد كان قبيحا فاجاب انا لا نسلم

انه تخلف القبح ههنا عن الكذب بل الكذب باق على قبحه لان هناك ارتكاب اقل القبيحين لان

الكذب صار حسنا قيل هذا اوفق بما مر ان منشاهما هو التفرع لحسن الصدق النافع وقبح الكذب

النافع وفيه انه وان حصلت الموافقة باعتبار قبح الكذب لكنه منافر له باعتبار قبح الصدق الضار المفهوم

من اقل القبيحين كما لا يخفى قيل القائل الفاضل ميرزاجان يرد عليه ان الكذب ههنا واجب

وكل واجب حسن فيدخل في الحسن فلا يكون قولكم لم يصر الكذب حسنا صحيحا اقول في وقوعه الحسن بعينه

لا عينا في القبح لذاته وهذا معنى قولهم الضرورات تبيح المحظورات غاية الامر

انه يلزم القول بان كلا منهما كما يكون بالذات كذلك بالغير اي بواسطة

الغير واسطة في العروض ولعلهم يلتزمونه وبه امكن لهم التخلص عن النسخ بانه يمكن انقلاب الوجوب

الى الحرمة وبالعكس على انه لا يتمشى على الجبائية القائلين بان حسن الفعل وقبحه ليسا لذاته بل لصفة

زائدة اعتبارية ولا علينا لانا نقول بالاطلاق الاعم وقد عرفت ان الاقتضاء الذاتي يطلق على

معنيين الاول ان تكون الذات مقتضية بلا شرط اذ ولا يصح تخلفه اصلا كالزوجية للاربعة والثاني

ان تكون الذات مقتضية لو خليت وطبعها كاقتضاء الماء للبرودة فيصح تخلفه عن الذات بعروض عارض

ومراد المعتزلة من كون الحسن والقبح لذوات الافعال هذا المعنى وهو لا ينافي التخلف فلا يتم الدليل عليهم

ايضا قال وثانيا لو كان ذاتيا لاجتمع النقيضان في مثل لاكذبن غدا فان صدقه يستلزم الكذب

قال صدقه عبارة عن مطابقة هذا الكلام للواقع وهذا انما يكون بصدور الكذب في الغد فصار كاذباً و
بالعكس اى كذبه يستلزم عدم الكذب فصدقه ملزوم للكذب القبيح بالذات وكذبه ملزوم لعدم الكذب الحسن
بالذات وللملزوم حكم اللازم فيكون صدقه قبيحاً مع كونه حسناً ويكون كذبه حسناً مع كونه قبيحاً فلزم
اجتماع النقيضين وههنا كلام من وجوه الاول ان لكذب قولنا لاكذبن غداً طريقين الاول ان لايتكلم
في الغد بكلام صادق ففي هذه الصورة يتحقق الصدق والكذب والآخر ان لايتكلم بكلام اصلاً بل يسكت
ففي هذه الصورة كذبه يتحقق من غير الصدق واجيب بان الكلام على تقدير وقوع القول الآخر وح يستلزم
الصدق الكذب وبالعكس وفيه ما قيل ان الصدق والكذب يكون ح بينهما مصاحبة اتفاقية فقط من غير تلازم
فلا يلزم المحذور الا ان يقال انا فرضنا ارادة القائل بالكذب في الغد بقوله لاكذبن وبقيت تلك الارادة في الغد
فبعد بقاء تلك الارادة يستلزم كذب القول المذكور اما الصدق او الكف عن الكذب فان الكف عن الشئ
يتحقق بانعدام ارادة فعله وح يلزم اجتماع النقيضين فان الكذب قبيح ومستلزم لاحد الحسنين ومستلزم
الحسن على التعيين او الاستلزام حسن بالضرورة فيجمع الحسن والقبح في امر واحد وح يتم الدليل على كلا الشقين
والثاني انه يلزم اجتماع النقيضين بمثل ما ذكر على تقدير كون الحسن والقبح شرعيين ايضاً فانه لما كان الصدق
مامورا به والكذب منهيا عنه في الشرع ففي هذه الصورة يستلزم صدقه الكذب وكذبه يستلزم الصدق واجيب
عنه بان كذب هذا القول ليس بقبيح فان هذا خلف بالمعصية التي هي الكذب وخلف الوعيد بالمعصية
جائز في الشرع وليس بقبيح قيل يمكن ان يقرر مثل ذلك في الحسن والقبح العقليين فان الوعيد بالكذب
يجوز ان يكون تخلفه في نفس الامر من غير ورود الشرع غير مستحق للعقاب فلا يكون قبيحاً ذاتياً ويستلزم
شيئاً حسناً آخر سواء كان صدق القول الآخر او العزم على ترك الكذب فلا يلزم اجتماع النقيضين الثالث
انه يلزم المسامحة في قوله وبالعكس لان الظاهر ان عكس ما سبق ان كذبه يستلزم القول الصدق في الغد وهو غير
لازم لجواز ان لايقول بقول في الغد اصلاً الا ان يراد بقوله وبالعكس ان كذبه يستلزم عدم الكذب في الغد كما
فسرنا وهو اعم من القول الصدق في الغد ومما ثله وهو الكف عن الكذب في الغد فيصح الملازمة وربما يمنع ذلك
اى كون حكم الملزوم حكم اللازم الا ترى ان المفضي الى الشر لا يكون شرا بالذات بل بالعرض
اى بواسطة اللازم واسطة في العروض كما قال ابو علي في الاشارات الشر داخل في القدر بالعرض
فان التقدير الالهي انما يتعلق اولا وبالذات بالخير لكنه قد يكون متوقفا على وجود الشر القليل ولذا قدر الشر واوجده

كما انه تعالى فرض الجهاد على نبينا ومولانا وسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم مع ان فيه قتل الكفار وتخريبهم لكن
فيه خير كثير اعظم من ذلك وهو اعلاء كلمة الله تعالى واجراء الاحكام التي فيها خير الدنيا والآخرة واشراق
نور الحق والايمان وازالة ظلمة الكفر والطغيان ثم ان الاقسام بحسب التقسيم العقلي خمسة خير محض وشر محض
وما استوى فيه الخير والشر وما يغلب فيه الخير على الشر وبالعكس فالاول اعني الخير المحض وهو ما لا يقبل
العدم لان العدم شر محض منحصر في الواجب سبحانه وما قيل ان الملائكة اخيار محضة لا شر في ذواتهم وافعالهم
اصلاً ففيه انهم يؤيدون الانبياء بحكم الهي وقد يكون في ذلك الحكم شر قليل كالجهاد فلا يكون فيهم خير محض بحيث
لا يكون فيه شائبة الشر اصلاً والثاني اعني ما يغلب فيه الخير على الشر فكما في الملائكة والانبياء عليهم السلام
فالشر فيهم سوى العدم السابق واللاحق اقل القليل والثلثة الباقية اعني ما استوى فيه الخير والشر وما كان
شرا محضاً وما يغلب فيه الشر ليست بموجودة وبالجملة مقصود الحكيم العليم انما هو خلق العالم وانتظامه و
لاريب ان الخير فيه غالب على الشر وامكان الشر في بعض احاده غالباً او مساوياً للخير اقول هذا
الجواب يرشدك الى الالتزام المذكور سابقاً من انهما لما يكونان بالذات يكونان بالعرض
ايضاً فان حكم اللازم وان لم يكن للملزوم بالذات لكنه يكون بالعرض فهذا الصدق حسن بالذات
قبيح بواسطة لازمه الذي هو الكذب والكذب قبيح بالذات حسن بواسطة لازمه الذي هو الصدق فافهم
اورد عليه اولا بان الحسن والقبح لازمان للصدق والكذب غير منفكين عنهما فلا يصح هذا الجواب من قبل
المعتزلة والماتريدية لانهم قائلون باستلزامهما الحكم فيلزم اجتماع الوجوب والحرمة وهو اجتماع النقيضين
وربما يمنع لزوم الحسن والقبح للصدق والكذب وثانيا بان الصدق ههنا عين الكذب لان صدق
لاكذبن غداً هو نفس تحقق مصداقه الذي هو الكذب في الغد فالصدق حسن بالذات والكذب قبيح بالذات
فبحكم العينية بين الصدق والكذب يلزم اجتماع النقيضين من جهة واحدة والجواب منع العينية لان صدق
لاكذبن غداً ليس هو نفس تحقق مصداقه الذي هو الكذب بل الصدق هو مطابقة الخبر للمصداق لا نفس
تحقق المصداق فافهم وثالثا ان فعل العبد اضطراري ضرورة ان فعله ممكن والممكن ما لم يجب
وجوده لم يوجد واذا ترجح الوجود صار العدم مرجوحا فترجيح المرجوح محال فما لم يجب لم يوجد
واذا وجب وجود فعل العبد فالعبد مضطر في فعله فلا يكون حسنا ولا قبيحا عقلا وهذا الحسن و
مختصر مما في المختصر قال في الحاشية قال في المختصر واستدل فعل العبد غير مختار فلا يكون حسنا ولا

فيجب لذاته اجماعاً لانه اذا كان واجباً فواضح وان كان جائزاً فان افتقر الى
مرجح عاد التقسيم والا فهو اتفاقي وتقريره ذلك في الشرح العضدي وهو ان الفعل
ان كان لازم الصدور عن العبد بحيث لا يمكنه الترك فظاهر انه غير مختار بل فعله اضطراري وان كان
جائزاً وجوده وعدمه فان افتقر الى مرجح فمع المرجح يعود التقسيم فيه بان يقال ان كان لازماً فاضطراري
والا احتاج الى مرجح آخر ولزم التسلسل وان لم يفتقر الى مرجح بل يصدر عنه تارة ولا يصدر اخرى مع تساوي
الحالتين من غير تجدد امر من الفاعل فهو اتفاقي ولا يخفى انه يرد عليه ما قال الفاضل مرزا جان
في حواشي شرح مختصر الاصول انه مبني على نفي الاولوية يعني ان هذا الاستدلال على الاضطرار مبني
على نفي الاولوية لانا نختار انه مفتقر الى مرجح لكن لا نسلم انه يلزم ان يكون الفعل لازم الصدور
حتى يكون اضطرارياً او لانه جائز وجوده وعدمه حتى يلزم التسلسل او كونه اتفاقياً ان اريد من الجواز تساوي
الطرفين بل يجوز ان يصير الفعل مع ذلك المرجح صدوره اولى وعدم صدوره جائزاً غير اولى
فلا يلزم الا صدور الفعل عن الفاعل من غير وجوب فلا يثبت الاضطرار ايضاً وهذا معنى قوله وربما
يمنع كونه اتفاقياً لوجود السبب فلا بد في اتمام الاستدلال على الاضطرار من نفي الاولوية وفيه ما فيه
انتهت اشارة الى دفع منع كونه اتفاقياً لانه وان فرض مع السبب المرجح لكن لما لم يكن لازم الصدور
بل كان جائز الوجود والعدم مع ترجيح الوجود من ذلك المرجح ولم يفتقر الى مرجح آخر يلزم كونه اتفاقياً
لان المراد من الاتفاقي ما كان موجوداً بلا مرجح تام فيلزم ان يكون الفاعل غير مختار فيه لان الاتفاقي
ليس بمختار لانه صدر عن الفاعل من غير قصد وتعلق قدرة وارادة والحاصل انه ليس المراد من الاتفاقي
ههنا ما يكون بلا سبب اصلاً حتى يمنع ذلك بل المراد منه ما لم يكن بقصد الفاعل واختياره وان صدر عن
علة ولا معنى للمنع ولا ريب في كون الاتفاقي بهذا المعنى غير مستحق للمدح والذم والثواب والعقاب
وحاصل الاستدلال الذي قرره المص ان فعل العبد ممكن والممكن ما لم يترجح وجوده سواء كان ترجيحه
بالغاً حد الوجوب او لا لم يوجد ضرورة استحالة وجود ما تساوى وجوده وعدمه واذا ترجح الوجود من
مرجح كان عدمه مرجوحاً وترجيح المرجوح وتحققه محال واذا كان العدم محالاً ولو بالغير كان تحقق
نقيضه وهو الوجود واجباً ولو بالغير فثبت ان ما لم يجب الوجود لم يوجد فاذا وجب وجود فعل العبد
فالعبد في فعله مضطر ولا يخفى ان تقرير الاستدلال بهذا النحو لا يتوقف على نفي الاولوية الغير البالغة

حد الوجوب فيكون احسن وليس فيه التطويل المذكور في المختصر فيكون اخصر وبهذا اندفع ما قيل على استدلال
المص ان استحالة الترجيح للمرجوح مم بل يجوز ان يكون الراجح اولى غير بالغ حد الوجوب والعدم ممكناً
ممكن الوقوع غير بالغ حد الامتناع في ترجيح المرجوح وتحققه غير اولى لا انه مستحيل فهذا الاستدلال ايضاً موقوف
على نفي الاولوية ووجه الاندفاع ان استحالة ترجيح المرجوح اجلى استحالة من استحالة تحقق ما تساوى وجوده
وعدمه ومنع هذا مكابرة فاذا استحال تحقق المرجوح وجب تحقق الراجح وايضاً لا كلام في رفع الامكان
عند المرجوحية بل الكلام في الاستحالة مع وصف المرجوحية ولو كان بالغير ولا ريب ان المرجوح ما دام
كونه مرجوحاً لا يمكن اتصافه بالترجيح فان قيل لو ثبت الاضطرار في افعال العباد فكما ان الفعل الاضطراري
لا يتصف بالحسن والقبح العقليين كذا لا يتصف بالشرعيين ايضاً فان الجزاء على الفعل الاضطراري غير
معقول من الشرع يقال الاشاعرة قائلون بقدرة مؤثرة وههنا هذا هو الاختيار صورة وصورة الاختيار
في الشرع لا احتياج الى استقلال العبد في الايجاد والتاثير وايضاً العباد مملوكة لله تعالى وللتصرف
في الملك باي نحو كان لا يعد من القبائح واجاب المص عن هذا الاستدلال بقوله والجواب ان
غاية ما لزم من الاستدلال وجوب الفعل من المرجح ويجوز ان يكون المرجح هو الاختيار فيكون
الوجوب بالاختيار وظاهر ان الوجوب بالاختيار لا يوجب الاضطرار لان الاضطرار هو عدم تعلق
الاختيار وههنا قد تعلق به الاختيار ضرورة الفرق بين حركتي الاختيار والرعشة مع ان كلا منهما
واجبان واحدهما اختيارية والاخرى ليست باختيارية قال في حاشية فقد يدفع
هذا الجواب بانه قد تقرر ان الارادة ليست اعتبارية محضة فلها مؤثر آخر
وليس ارادة اخرى ضرورة فذلك المؤثر موجب فيجب الفعل اتفاقاً قيل في تفصيل
هذا الدفع انه لو صدر الفعل من العبد بالارادة فالارادة لا تصدر بارادة اخرى هي بالاخرى وهكذا والا لزم التسلسل في
العبد وايضاً لا نجد من انفسنا عند صدور الفعل الا الارادة واحدة فاذن علة الارادة غير ارادة المريد
فاما ان يجب بخلق الله تعالى او بفعل المريد لكن من غير ارادة وشعور وعلى التقديرين فالعبد في
تحقق الارادة مضطر والفعل واجب عند الارادة فيكون اضطرارياً اذ الاختياري ما يصح فعله
وتركه وبعبارة اخرى ان تحقق جميع ما يتوقف عليه الفعل فقد وجب ولزم الاضطرار اذ لا يصح
تركه والا يلزم الترجيح بلا مرجح وان لم يتحقق فلا يوجد الفعل اصلاً وح لا يمشي الجواب المذكور لان الوجوب

بالاختيار يوجب الاضطرار ثم قال هذا القائل ويشكل ح بثلثة امور الاول ان لايكون الحسن والقبح في فعلي العبد والباري سبحانه عقليين والثاني ان لايكون الباري جل مجده مختارا في فعله بل يكون فعله مشوبا بالجبر والثالث ان يكون العبد مضطرا في الفعل فيشكل امر الآخرة والمعاد من الثواب والعقاب فتامل فيه اقول انتهى اي اتمام الجواب المذكور على الاشاعرة ممنوع فانهم اكتفوا بقدرة متوهمة ومن ههنا قالوا ان وجود الاختيار الصوري كاف في التكليف وان العبد مجبور في صورة مختار فافهم انتهت والحاصل ان الوجوب بالاختيار يوجب الاضطرار عندهم في العبد فلا يتم الجواب عن استدلالهم ولعل الحق انا نفرق بالضرورة بين الافعال الاختيارية والاضطرارية فيكون استدلالا في مقابلة الضرورة قال بعض الاعاظم في تحقيق المقام انه عند ارادة العبد وتحقق الدواعي الى الفعل من التخييل الجزئي والشوق اليه فيصرف العبد اختياره المعطى من الله سبحانه فيستعد بذلك للاتصاف بذلك الفعل واذ ليس الشان الالهي ان يترك المادة المستعدة الطالبة بلسان الاستعداد عارية عنه بعد امساك الفيض عنه لكونه جوادا بل جرت عادته باعطاء ما يصلح المادة صلوحا كاملا فالله تعالى يخلق الفعل في المريد بجري العادة فيتصف به وقلما يتخلف عنه عند سد نبي او ولي ويسمى خرقا للعادة هذا بحسب الجليل من النظر والنظر الدقيق يحكم بان هذا السد وامثاله من موانع وجود الفعل وعند انتفاء الكل يجب الفعل هذا كله على راي اهل السنة والجماعة واما عند المعتزلة فبعد تمام الاستعداد يخلق العبد الفعل فيتصف به العبد اتصافا واجبا بخلقه فليس الاختيار في العبد الا صرف القدرة والارادة الى الفعل سواء وجد بهذا الصرف كما عند المعتزلة اولا كما عندنا وهذا لاينافي الوجوب واما فعل الله تعالى فتحقيقه انه تعلق علمه الازلي بالعالم على ما كان صالحا للوجود على النظم الاتم فتعلق ارادته في الازل بان يوجد على هذا النمط اذ لم يكن نظم صالح للوجود اولى من هذا النظم الاتم فيوجد العالم بهذا التعلق ويجب على اقتضائه مثلا تعلق ارادته بان يكون آدم في الوقت الفلاني ونوح في وقت بينهما الف سنة فوجدا ووجبا بهذا النمط وهذا التعلق هو الخلق بالاختيار واما القدرة بمعنى ان يصح الفعل والترك التي نسبت الى اهل الكلام فان اريد بان نسبة الفعل والترك متساوية الى الارادة واتفق ايهما وجد فهو باطل لانه ان كانت النسبة واحدة فتحقق الفعل دون الترك ترجيح بلا مرجح بل وجود من غير موجد اذ لا موجد ههنا حتى يجيء الترجيح منه وان اريد انه يصح الفعل والترك بالنظر الى نفس القدرة

وان وجب احدهما بالنظر الى الحكمة فان الحكيم لا يمكن ان تتعلق ارادته على خلاف ما علم من النظم الاتم فهذا صحيح وغير مناف لوجود الفعل عند تعلق الارادة ووجوب الارادة لاجل الحكمة ووجوب الحكمة لكونها صفة كمالية واجبة الثبوت للباري تعالى باقتضاء ذاته فالقدرة بهذا المعنى ومعنى صفة بها ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل متلازمان والارادة ترجح تعلق القدرة بجانب الفعل او الترك لكن هذا الترجيح يكون في الباري سبحانه على حسب اقتضاء الحكمة والعلم بالنظم ويجب لكونه ازليا كسائر الصفات وفينا على حسب دواعينا واغراضنا فقد انكشف لك الفرق بين الاختيار والاضطرار بحيث لا يبقى فيه شائبة الخفاء فح يندفع الايراد الاول لعدم اتصاف الفعل بالحسن والقبح بان الاختيار بما ذكر لاينافيه الوجوب بل الفعل الاختياري يجب بعد الاختيار ويندفع الثاني بانه لا شائبة للاضطرار كيف والايجاب منه تعالى لاجل الحكمة ومطابقة الفعل للنظم الصالح من الكمالات فيجب ثبوته له تعالى والايجاد كيف ما اتفق من غير وجوب امر مستحيل يجب تنزيهه تعالى عنه فلا يجبر مسلم الاعلى هذا واما الاشكال الثالث فحله كما ينبغي يطلب من شروح فصوص الحكم وقد بان لك من هذا التحقيق ان مبادي الفعل الاختياري يجب ان تكون اضطرارية والا لزم التسلسل في المبادي هذا كلامه ومحصله لا يزيد على ان الارادة الازلية في الباري تعالى تعلق في الازل بهذا النحو من النظم وخلاف هذا النحو محال بالنظر الى الحكمة فوجب هذا النحو منه تعالى بالنظر الى الحكمة وان كان خلافه ممكنا بالنظر الى نفس القدرة والارادة ويجوز تعلق الارادة به من هذه الجهة ومعنى الاختيار فيه كونه تعالى ذا ارادة و يجب المراد على حسب الارادة ووجوب الارادة لاجل الحكمة صفة كمالية له تعالى ولا يخفى على المتامل انه يرد عليه اولا انه يلزم على هذا كون التعلق ايضا قديما مثل الارادة وهو خلاف مصرحاتهم وثانيا انه اذا اوجبت الصفة الكمالية له تعالى صدور شيء فكما انه مضطر في تلك الصفة كذلك مضطر في صدور ذلك الشيء فجاء الاضطرار في صدور الاشياء وثالثا ان الحوادث ح هي الامور التي خصصت في وقت دون وقت فالوقت ان كان قديما يلزم قدم الحوادث وان كان حادثا يلزم التسلسل في الاوقات ورابعا انه اذا وجب صرف القدرة الى الفعل بحسب الدواعي جاء الاضطرار وهو ينافي الاختيار والاتصاف بالحسن والقبح وخامسا ان الفلاسفة يقولون بالفاعل بالايجاب مع اثباتهم الارادة للفاعل فلا يكفي للمعتذر في كونه مختارا ان يكون ذا ارادة فقط بل لا بد فيه من الاختيار بمعنى صحة الفعل والترك كما لا يخفى وسادسا

ان کون الحکمة صفة کمالیة له تعالی مسلم لکن حصر الحکمة فی هذا النظم الموجود من العالم غیر معلوم لجواز ان یکون امثال هذا النظم فی حکمته تعالی کثیرة فترجیح هذا النظم من غیر مرجح فان قیل المرجح اختیار المختار وله اختیار الترجیح لاحد المتساویین بل للمرجوح ایضا یقال هذا وان کان حقا لکنه غیر منطبق علی کلامه فلا یصح توجیهاله علی انه منقوض بفعل الباری تعالی فان فعله سبحانه ایضا واجب الصدور فیلزم ان لا یکون اختیاریا فلا یکون حسنا وللمستدل ان یلتزمه فان الحسن والقبح ههنا لیس بالمعنی المتنازع فیه بل بمعنی صفة الکمال والنقصان ولعل الحق انا نجد من انفسنا انا نوقع الحرکة مع عدم وجوب ایقاعها بل مع تساوی الایقاع واللاایقاع بالنسبة الینا ولا امتناع فی ترجیح احد المتساویین انما الممتنع ترجیح احدهما بلا مرجح وههنا المرجح هی الارادة الا تری ان الهارب عن السبع یختار احد الطریقین المتساویین الی المامن بلا مرجح سوی الارادة والجائع یاکل احد الرغیفین والعجب من الفلاسفة انهم یجوزون هذا الاختیار فی العبد ولا یجوزونه فی الباری تعالی فائدة لا فی تحقیق صدور الافعال الاختیاریة عن العبد عند الجهمیة الذین هم الجبریة حقا ان لا قدرة للعبد اصلا لا علی الکسب ولا علی الایجاد بل هو ای العبد کالجماد الذی لا یقدر علی شیء ورده المص بقوله وهذا سفسطة فان کل عاقل یجد من نفسه ان له نحوا من القدرة ویعلم بالضرورة ان افعاله کالاکل والشرب وغیرهما لیس کافعال الجماد مثل میل الحجر الی اسفل مثلا وعند المعتزلة له قدرة مخلوقة من الله تعالی فیه مؤثرة فی افعاله الاختیاریة کلها وهو مخالف للنصوص مثل قوله تعالی وما تشاؤن الا ان یشاء الله وقوله تعالی والله خلقکم وما تعملون لان الظاهر من الخلق الخلق والایجاد بالذات هو المتبادر من العرف واللغة والخلق بالعرض خلق مجازا ولا ضرورة فی صرف الفاظ النصوص من الحقیقة الی المجاز وهم مجوس هذه الامة لما ورد فی الحدیث ان القدریة مجوس هذه الامة والمعتزلة قالوا ان القائلین بقدرة الله تعالی قدریة فاهل السنة والجماعة هم القدریة المرادة فی هذا الحدیث وهذا لیس بشیء لان القدریة بمقتضی الحدیث هم الذین یضاهی قولهم لقول المجوس وهم قالوا ان بین خالق الخیر وخالق الشر ظاهر ان قولهم ایضا یضاهی قول من قال بخلق الله تعالی فقط وثانیا انه قد ورد فی الحدیث ان القدریة قوم یکذبون بالقدر واهل السنة یکذبون بقدرة العبد وثالثا انه یورث نسبة خلق الافعال القبیحة الی الله تعالی وهذا سخیف جدا لان المجوسیة یلزم من تکذیب قدرة الله تعالی لا من تکذیب قدرة العبد کما لا یخفی واما الشرور والقبائح فهی داخلة فی القدر بالعرض کما قد عرفت وخلق الشر والقبیح

لیحصل به الخیر الکثیر لیس بقبیح بل حکمة وکمال وایضا الخلق عبارة عن اعطاء الوجود وهو خیر محض انما الشر الا نقصان بالشر بالنسبة الی ذات المتصف بهوما فهموا ان الامکان لیس من شانه افاضة الوجود قال بعض الشراح ای الممکن لیس من شانه افادة الوجود ای ایجاده وذلک لمخالفته الادلة السمعیة الدالة علی نسبة ایجاد کل شیء الی الله تعالی بالذات واما بحسب الادلة العقلیة فلا استحالة فی ایجاد الممکن لمثله بعد استفادة وجوده ووجوبه من الله تعالی ویمکن ان یقال الایجاد فی الممکن وان امکن بالنظر الی نفس القدرة لکنه لا یناسب بعض صفاته تعالی فهی کالمانع فلا یخلق الله تعالی فی العبد قوة مؤثرة فالممکن من شانه افادة الوجود وایضا الواجب سبحانه کما لا یمکن ان یوجد مثله والا لم یکن الواجب واجبا کذلک الممکن لا یمکن ان یوجد مثله والا لم یکن المثل مثلا فتامل وعند اهل الحق له قدرة کاسبة لکن عند الاشعریة لیس معنی ذلک الا وجود قدرة متوهمة مع الفعل بلا مدخلیة اصلا قالوا ذلک کاف فی التکلیف اعلم ان القدرة المؤثرة تتصور علی نحوین الاول قدرة تعلق الارادة بالترجیح بحیث یترجح الممکن بذلک التعلق وهی قدرة حقیقیة بها یصدر المصنوع وتعلق الارادة وان کان بالامر الاعتباری الذی هو الترجیح والایقاع لکن یحصل به موجود بنفسه وهذا هی القدرة الخالقة حقیقة وهی متحققة فی الباری تعالی ومختصة به والثانی قدرة تعلق الارادة بالترجیح بحیث لا یترجح الممکن بذلک التعلق بل انما یترجح بتعلق ارادة من الله تعالی وفی القدرة بهذا المعنی وان کانت الارادة متعلقة بالترجیح لکن لا یحصل به موجود بنفسه وهی المسماة بالقدرة الکاسبة فلا تفویض لانتفاء القدرة المؤثرة الخالقة ولا جبر لتحقق القدرة الکاسبة بخلاف الجمادات العاریة عن الارادة فلا یرد ما اورده المص بقوله والحق انه کفی للجبر لان الجبر والاضطرار انما یتحقق فیما لا ارادة فیه اصلا ولم یریدوا بالقدرة المتوهمة نفی القدرة مطلقا بل ارادوا نفی القدرة المؤثرة الخالقة حقیقة وعند الحنفیة الکسب صرف القدرة المخلوقة من الله تعالی الی القصد المصمم فلها تاثیر فی القصد المذکور وما یخلق الله تعالی الفعل عند ذلک بالعادة قال فی الحاشیة الفرق بین الخلق والکسب علی ما قال صدر الشریعة فی التوضیح بان الاول امر اضافی یجب ان یقع به المقدور فی محل القدرة ویصح انفراد القادر بایجاد ذلک المقدور والثانی امر اضافی یقع به المقدور فی محلها ولا یصح انفراد القادر بالایجاد فالکسب لا یوجب وجود المقدور

بل یوجب من حیث ہو کسب اتصاف الفاعل لا یعود الیہ محصل ینتفع بہ فی ہذا المقام کما لا یخفی علی
دقیق التامل انت تعلم وجہ عدم الانتفاع بہ فی ہذا المقام انہ ان حصل من الکسب وجود شیء فہو الخلق
والایجاد فلا یختص الخلق بہ تعالی وان لم یحصل منہ وجود شیء فلا صنع للعبد اصلا فعاد الجبر المحض لما کان لقائل ان یقول
التاثیر فی القصد ینافی استناد جمیع الاشیاء الی اللہ تعالی اجاب عنہ بقولہ فقیل ذلک القصد غیر موجود
ولا معدوم فلیس بخلق لان الخلق ہو جعل الشیء موجودا وہذا من قبیل الاحوال فلا وجود لہا بل ہو احداث
ولیس الاحداث کالخلق بل ہو اہون ان یمکن للممکن والخلق عبارۃ عن ایجاد موجود بالذات بمعنی
نفی الواسطۃ فی العروض وہو مختص بالباری تعالی وانت تعلم ان ہذا الجواب لا یصح الا عند القائلین
بالواسطۃ بین الموجود والمعدوم ویرد علیہ ان التعلق وغیرہ من الامور الاعتباریۃ التی وجودہا بمناشیہا
لہا نحو من الواقعیۃ والوجود ولا یلزم کونہا من الاختراعیات کاجتماع النقیضین ونحوہ فلا بد من جاعل
یجعلہا والجعل عبارۃ عن الخلق سواء کان الجعل بسیطا او مرکبا وکون الجعل والخلق عبارۃ عن ایجاد
موجود بالذات بمعنی نفی الواسطۃ فی العروض ممنوع بل الظاہر ان الخلق عبارۃ عن اخراج الوجود عن
العدم سواء کان الوجود بالذات او بالعرض وبالتبع فالخلق لیس غیر الاحداث والخلق مختص بالواجب
سبحانہ وما قال بعض الاعاظم قدہ ان الاحداث لیس کالخلق بل ہو اہون فانہ لاجل ان یتم صلوح المادۃ
لقبول الفعل فہو من جملۃ متممات استعداد الممکن الذی ہو نحو من الامکان فلا باس فی ان یحدث
قدرۃ العبد ہذا القصد المصمم ولیست النصوص شاہدۃ الا بان الخلق لہ تعالی فقط ای افاضۃ الوجود
بالذات فانہ یصیر المتصف بہ ذاتا مستقلۃ بخلاف الاعتباریات الا تری ان العقلاء اتفقوا علی
ان الامکان غیر معلل ففیہ ان الامور الانتزاعیۃ لا بد وان تنتہی الی ذات او صفۃ انضمامیۃ وہی مناشیہا
ووجودہا مع قطع النظر عن انتزاع الذہن عین وجودہا فکما ان وجود مناشیہا عین وجودہا کذلک خلق
مناشیہا عین خلقہا غایۃ ما فی الباب ان وجود مناشیہا بالذات ووجودہا بالتبع فان سمیت
افاضۃ الوجود بالتبع بالاحداث وافاضۃ الوجود بالذات بالخلق فمحدثہا لیس الا خالق مناشیہا والعبد
لما لم یکن خالق مناشیہا لم یکن محدثہا فلا صنع للعبد اصلا فعاد الجبر المحض ولو ارید من وجود الامور
الاعتباریۃ وجودہا الذہنی بعد الانتزاع فہو وان کان لہا بالذات لا بالتبع لکن افاضۃ ہذا النحو من وجودہا
من العبد لیس احداثا بل خلقا وایجادا علی ما فرض فلا یختص الخلق باللہ تعالی علی انہ لیس الکلام فی

وجودہا الذہنی فتامل وقیل بل ہی موجودۃ فیجب تخصیص القصد المصمم من عموم نصوص الخلق بالعقل
وانما یجب التخصیص ہہنا بالعقل لانہ ادنی ما یتحقق بہ فائدۃ خلق القدرۃ ویتجہ بہ حسن التکلیف
وہذا کانہ واسطۃ بین الجبر والتفویض واشار المص الی الاعتراض علی ہذا الجواب بقولہ وفیہ
ما فیہ قیل فی وجہہ ان فائدۃ خلق القدرۃ واتجاہ حسن التکلیف یقتضیان ان یخصص جمیع افعال
العباد وقد ابیتم عنہ فتخصیص القصد المصمم تخصیص من غیر مخصص واجاب عنہ بعض الاعاظم قدہ بان مقصودہم ان فائدۃ
خلق القدرۃ واتجاہ التکلیف یقتضیان ان یکون لہا نحو من التاثیر فی الافعال الاختیاریۃ اما فی
وسیلتہا فقط او فیہما والتاثیر فی الوسیلۃ ادناہما فخصصنا بہا واما تخصیص جمیع الافعال الاختیاریۃ
فلا یصح لانہ یبطل العام بالکلیۃ وہو غیر جائز کما فی قولہ تعالی وَمَا تَشَاءُونَ اِلَّا اَنْ یَّشَاءَ اللّٰہُ رَبُّ الْعٰلَمِیْنَ
واللہ خلقکم وَمَا تَعْمَلُوْنَ ثم فی ہذہ النصوص ایضا اشارۃ الی ہذا التخصیص من نسبۃ المشیۃ والعمل الینا
واعلم انہ قال صاحب التلویح نقلا عن بعض المحققین انہ لا شک ان بعض الافعال لا شعور للعبد بہا
کالنمو والہضم والتغذی وبعضہا مشعور بہ لکن لیس بارادۃ کحرکتہ ونومہ ویقظتہ وبعضہا حالۃ القصد الی صدورہ
وصحۃ الصدور وعدم القصد اذ ربما یصح صدورہ ولا یقصدہ وربما یقصد صدورہ عنہ فصحۃ الصدور واللاصدور ہی
المسماۃ بالقدرۃ وہی لا تکفی فی الصدور الا بعد ان یترجح احد الجانبین علی الآخر والترجیح انما ہو بالقصد
الذی ہو المسمی بالارادۃ والداعی وعند القدرۃ والداعی یجب الصدور وعند فقدان احدہما یمتنع
وکل فعل یصدر عن فاعلہ بسبب حصول قدرتہ وارادتہ لا بد ان ینتہی الی اسباب لا یکون بقدرتہ وارادتہ
دفعا للتسلسل ولا شک ان عند الاسباب یجب الفعل وعند فقدہا یمتنع فالذی ینظر الی الاسباب الاولی
ویعلم انہا لیست بقدرۃ العبد یحکم بالجبر وہو غیر صحیح مطلقا لان السبب القریب للفعل ہو قدرۃ العبد
وارادتہ والذی ینظر الی السبب القریب یحکم بالاختیار وہو ایضا لیس بصحیح مطلقا لان الفعل لم یحصل
باسباب کلہا بقدرۃ العبد واختیارہ فالحق ان لا جبر ولا تفویض بل امر بین امرین وانت تعلم ان
مقتضی ہذا الکلام ان الصدور والایجاد من العبد من افعالہ الاختیاریۃ لکن اسبابہا البعیدۃ
لیست فی اختیارہ بخلاف الصدور والایجاد من اللہ تعالی فی افعالہ لان الاسباب کلہا
فی اختیارہ مع ان بعض الصفات الکمالیۃ لہ تعالی من اسباب الخلق والایجاد ولا اختیار لہ فی صفاتہ
الکمالیۃ علی ان المعتزلۃ لم یقولوا ان اسباب فعل العبد کلہا بیدہ بل یقولون ان اکثر الاسباب

بيد الله تعالى واختياره فلا وجه لنسبة التفويض اليهم على انه قد مر ان الامكان ليس من شانه افاضة
الوجود وغاية ما يمكن ان يقال في هذا المقام انك قد عرفت ان القدرة المؤثرة على نحوين الاول
القدرة الخالقة حقيقة وهي قدرة تعلق القصد بالايقاع بحيث يحصل منها موجود بنفسه والثاني
قدرة تعلق القصد بالايقاع بحيث لا يحصل بها موجود بنفسه اصلا بل لا يصدر عنه الايقاع اصلا
بل انما يصدر عنه التعلق بالايقاع فقط فهي ليست قدرة خالقة وفائدة خلق هذه القدرة في العبد
اتجاه حسن التكليف ففي العبد صفة الارادة مخلوقة من الله تعالى ولها اختيار التعلق وقدرته بالترجيح
او بعدمه فتحسين التكليف بلا شبهة والخلق والجعل هو اخراج الايس عن الليس لان الضرورة شاهدة
بان القصد اذا تعلق باخراج شيء لم يخرج من الليس فلم يكن صدور التعلق فقط خلقا بل هو احداث
التعلق الذي هو اهون واسهل من الخلق وهذا معنى ما نقل عن الامام الهمام جعفر الصادق رضي
الله تعالى عنه لا جبر ولا تفويض بل امر بين امرين لانه قد ثبت ان التفويض من وجه اذ في العبد
صفة ارادة ولها قدرة التعلق واختياره بالترجيح او بعدمه والجبر من وجه لانه لا يوجد الفعل والترك
من قدرته واختياره وان ذلك التوسط بالقدرة الكاسبة والكسب هو تعلق الارادة بالترجيح او
بعدمه فللعبد قدرة ذلك التعلق واختياره فتامل وتشكر وقال المص وعندي مختار بحسب

الادراكات الجزئية الجسمانية مجبور بحسب العلوم الكلية العقلية وشرح

ذلك في الفطرة الالهية قال في الحاشية رسالة من المصنف ذكر فيها احسن لا غامضة منها
مسئلة الاختيار انتهت ملخص ما قال المص في تلك الرسالة ان العبد مختار وهما مجبور عقلا وبيانه
ان الشرع وارد في الامور الجزئية كصلوتنا وصومنا والامور الجزئية لصدورها في العبد مبادي جزئية
قريبة كالتخيل الجزئي والشوق الجزئي الخاص والارادة الخاصة وبحسبها تكون الافعال ارادية صادرة
بالارادة ممتازة عن الافعال القسرية والطبيعية ولها مبادي كلية بعيدة واجبة التحقق بلا ارادة
والاولى مدركة بالوهم لانها معاني جزئية والاخرى مدركة بالعقل لكونها كلية فالعبد بالنظر الى العلوم
الجزئية مختار وبالنظر الى الادراكات الكلية غير مختار ولما كانت الشرائع امورا جزئية اعتبر فيها
حكم الوهم وصحة التكليف بالنظر الى المبادي القريبة ومعنى التوسط بين الامرين ح ان العبد مختار
من وجه اي من جهة حكم الوهم ومجبور من وجه اي من جهة حكم العقل ولا يخفى ان ما آل الى ما نقل العلامة

التفتازاني عن بعض المحققين وقد عرفت ما فيه وايضا الفعل اما مختار في الواقع او غير مختار ولما
حكم العقل بعدم المختارية فحكم الوهم كاذب قطعا فلا يصح التكليف ونعم ما قال بعض الاعاظم قد ان
هذه الارادة الجزئية ان كانت مؤثرة في الفعل فهو مذهب المعتزلة وان لم تكن مؤثرة
بل الفعل منه سبحانه فهو قولنا بعينه والايراد المذكور لازم غير مندفع وانها اي الرسالة
المذكورة لا جدوى من تفاريق العصا اي قطعات العصا المكسورة وهذا ضرب مثل العرب
فيما كمل نفعه لان للعرب في قطعات العصا المكسورة منافع وقالوا في نفي

عقلية الحسن والقبح رابعا لو كان الحسن والقبح كذلك اي عقليين لم يكن الباري تعالى
مختارا في الحكم لان الحكم على خلاف المعقول قبيح والقبيح يستحيل ان يصدر عنه تعالى فلزم الحكم
بالايجاب او التحريم ولزوم الفعل من الفاعل يوجب الاضطرار فيلزم على تقدير كون الحسن والقبح

عقليين ان يكون الباري سبحانه غير مختار في فعله والجواب ان موافقة حكمه للحكمة

لا يوجب الاضطرار في فعله قال في الحاشية حاصله منع الاستلزام فان الثابت للباري تعالى
من الاختيار ما يقابل الاضطرار يعني ان كون الحسن والقبح عقليين مستلزما لعدم كونه
مختارا ممنوع لان الثابت له تعالى من الاختيار ما يقابل الاضطرار والاضطرار هو سلب القدرة عن الطرف
الآخر ولما كان له تعالى في الطرف الآخر تمكنا وقدرة وان وجب الطرف الاول بالمشية فثبت
له الاختيار دون سلب القدرة الذي هو الاضطرار لان الاختيار هو ان شاء فعل وان لم يشاء لم
يفعل فاذا شاء الفعل وجب الفعل لكنه تعالى بحيث لو شاء الترك وجب هو دون الفعل فمشيته
الفعل يمنع وجود الترك وان كان من شانه الترك بمعنى انه لو شاء لوجب فالترك بالنظر الى نفس القدرة
ممكن وان كان بالنظر الى مشية الفعل ممتنعا واعترض عليه المص بقوله ولك ان تقول ليس النزاع
في الاختيار بمعنى عدم سلب القدرة عن الطرف الآخر فانه مما يقول به الحكماء
ايضا بل في صحة الفعل والترك واذا كان الترك مستلزما لمحذور وامر قبيح
لم يكن صحيحا البتة انتهت حاصله ان للاختيار معنيين الاول انه ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل والفلاسفة
يقولون بهذا الاختيار له تعالى وهو عدم سلب القدرة عن الطرف الآخر وان امتنع الطرف الآخر بالنظر الى
تعلق المشية بالطرف الاول والثاني بمعنى صحة الفعل والترك والمتكلمون قائلون بهذا الاختيار

والفلاسفة ينكرونه والكلام في اثبات هذا الاختيار له تعالى لان الكلام ههنا على طريق المتكلمين
فح اذا كان الترك مستلزما للمحذور وامر قبيح وهو الحكم بخلاف المعقول لم يكن صحيحاً فيلزم الاضطرار المقابل
لهذا المعنى للاختيار له تعالى على القول بالحسن والقبح العقليين والانصاف انه لو سلم انه ح لزوم
الفعل مختار فيه فلا ريب ان هذا الاختيار ناقص اذ الاختيار الكامل لا يتصور الا بان لا يكون احد
طرفي الفعل لازماً والاختيار الناقص صفة النقصان يجب تنزيه الله تعالى عنه فان اراد المص
بموافقة حكمه للحكمة لزوم حكمه للحكمة والمعقول كما هو الظاهر من السياق فلا مناص عن الاضطرار وان
اراد التزام حكمه للحكمة فهو حق لكن التزام طرف لا يمنع صحة الطرف الآخر واجاب صاحب التحرير بما
حاصله انه تعالى مختار في افعاله لا في صفاته والحكم من صفاته لانه خطاب الله تعالى وكلامه صفة
قديمة عندنا والصفات القديمة غير صادرة عنه بالاختيار ويرد عليه ما افاد بعض الاعاظم ان الخطاب
وان كان قديما لكن التعلق حادث فتعلقه بالحادث فعل حادث له تعالى وهو مختار فيه وفيما تحصيل
منه فيعود الشبهة كما كانت و قالوا خامساً لو كان لك لجاز العقاب اي عقاب
الآخرة قبل البعثة على مرتكب القبيح وتارك الحسن وهو اي الجواز منتف لقوله تعالى
وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا ولما كان لقائل ان يقول ان التقريب غير
تام لان الآية انما تدل على عدم الوقوع لا على عدم الجواز وسلب فعلية العذاب من الباري تعالى
لا يدل على سلب الجواز فلا يتم التقريب قال فان معناه ليس من شاننا ولا يجوز منا
ذلك اي العقاب قبل البعثة اعلم انه قال صاحب الكشاف في تفسيره وما صح منا صحة تدعوا اليها
الحكمة ان نعذب قوما الا ان نبعث اليهم رسولا فيلزمهم الحجة فان قيل الحجة لازمة لهم قبل بعثة الرسول
عليه السلام لان معهم ادلة العقل التي يعرف بها الله تعالى وهم قد اغفلوا النظر وهم متمكنون منه
واستيجابهم العذاب لاغفالهم النظر فيما معهم وكفرهم لذلك الاغفال لا بالشرائع التي لا سبيل
الا بالتوقيف والعمل بها لا يصح الا بعد الايمان قلت بعثة الرسل من جملة التنبيه على النظر والايقاظ
عن رقدة الغفلة لئلا يقولوا لولا بعثت الينا رسولا ينبهنا على النظر في ادلة العقل ومن هذا يتضح
ان المعتزلة مع القول بالحسن والقبح العقليين لا يرون العذاب قبل بعثة الرسول بناء على ان
الزام الحجة التامة انما يكون ببعثة الرسول ولعل حاصل الجواب ان المعنى وما كنا معذبين بترك الشرائع

التي لا سبيل اليها الا التوقيف والعمل بها لا يصح الا بعد الايمان فقائل اقول في الجواب الجواز نظراً
الى ذات الفعل لا ينافي عدم الجواز نظراً الى الحكمة حاصله ان نفس ذاتية الحسن
والقبح للافعال يستلزم جواز العقاب قبل البعثة واما بالنظر الى الحكمة فلا يجوز العقاب قبل البعثة وكيف
يجوز العقاب نظراً الى الحكمة بدون البعثة و قد كان لهم العذر بنقصان العقل
وخفاء المسلك الدال على القبح والحكيم لا يعذب على المعذور و لهذا قال الله تعالى لِئَلَّا يَكُونَ
لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وايضاً الملازمة بين ذاتية الحسن والقبح للافعال وبين جواز العقاب
بدون البعثة ممنوعة فانه اي صدق الملازمة المذكورة فرع وقوع الحكم فان التعذيب
انما يكون بفعل الحرام وترك الواجب وهما حكمان ونحن لا نقول به اي بوقوع الحكم وهو الوجوب
والحرمة مثلاً بدون البعثة وانما نقول ان الاحكام انما هي بعد البعثة فلا ينتهض الدليل علينا فلا نحتاج
الى الجواب وانما ينتهض على المعتزلة فانهم قائلون باستلزام الحسن والقبح الحكم واعلم
ان حقيقة القبح يعني استحقاق العقاب ليست الا جواز التعذيب وجوازه ليس الا جواز الحكم
بالحرمة والجواز لا يستلزم الفعلية فلا يكون صدق الملازمة فرع فعلية الحكم فينتهض الدليل على من
لا يقول بالاستلزام ايضاً فيحتاج الى الجواب الاول للمص وهو يكفي في دفع هذا الدليل منهم لان حاصله
انه ان اريد بجواز العقاب الجواز الوقوعي فلا نسلم الملازمة لانا لا نقول باستلزام الحسن والقبح للحكم
وانما نقول بالحسن والقبح العقليين فقط وهو يقتضي الجواز نظراً الى ذات الفعل وهو لا ينافي عدم الجواز نظراً
الى الحكمة وان اريد الجواز مطلقاً وان كان غير وقوعي بل ممتنعاً نظراً الى الواقع والحكمة فبطلان اللازم
ممنوع والآية انما تدل على ان ايقاع الفعل بدون البعثة ليس من شان الباري الحكيم فلا يدل على
بطلان الجواز المطلق ثم ذكر المص تاويلات اخر و قال فخصصوا اي المعتزلة الآية بعذاب الدنيا
بدلالة السياق وهو قوله تعالى وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا
الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا وهو دال على العذاب الدنيوي واورد عليه بانه ما الفرق بين عذاب الدنيا
وعذاب الآخرة حتى جوزوا الثاني قبل البعثة دون الاول واجاب عنه بعض الاعاظم بان هلاك
القرى وتخريبها بسبب وقوع العباد المصطفين في الغم ودعائهم عليها وهو مسبب عن فسقهم ولذا اتيا
هلاك القرى بالفسق الى ارسال الرسل وليس من شان كل قبيح تسببه الى هلاك القرى انتهى اقول

ان حاصله انه یجوز ان یکون لبعض القبائح خصوصیة مع بعض العذاب فیتوقف علی بعثة الرسل کعذاب الدنیا مثل ہلاک القری وبعضها لا یتوقف کعذاب الآخرة وفیه ان عذاب الدنیا ادنی واضعف وعذاب الآخرة اشد وابقی فالتاکید ببعثة الرسل للعذاب الادنی دون الاقوی لیس بحکمة کما لا یخفی

واولوا ایضا بالعقل فانه رسول باطن وذلک بان یراد بالرسل ما ارسل اللہ تعالی الی الخلق لتبلیغ الاحکام رسالة ظاهرة او باطنة فیشمل العقل ایضا فانه رسول باطن عندهم ارسله اللہ تعالی فی الباطن الی الخلائق فالاحکام کما یستفاد من الرسول الظاهر کذلک یستفاد من الرسول الباطن وهو العقل علی زعمهم ودرک العقل الافعال بالحسن والقبح بمنزلة الوحی وقد یجاب بانه لیس زمان لم یبعث فیه رسول فتقدیر وجود زمان خال عن البعثة مطلقا ووقوع الاعمال القبیحة فیه تقدیر محال فبعد فرضه یلتزم جواز العقاب قبل البعثة جوازا غیر وقوعی والآیة تدل علی نفی الجواز الوقوعی فلا تدل الآیة علی بطلان اللازم وغیر ذلک من التاویلات قال فی الحاشیة ومن تاویلاتهم ان خصوص الرسل غیر مراد بل المراد المنبه فیشمل العقل فهو مجاز مرسل من قبیل اطلاق الجزئی علی الکلی ومنها ان المعنی وما کنا معذبین بترک الشرائع التی لا سبیل الیها الا التی قیف وهذا ایضا مجاز مرسل من قبیل ارادة المقید من المطلق وهذا مبنی علی ان العقل مظهر لبعض الاحکام بلا استعانة الرسول علیه السلام ولا یخفی ان هذه التکلفات منهم مبنیة علی ادلتهم العقلیة لو تمت لصحت انتهت قال بعض الشراح یمکن لهم التخلص بان الحکم لا یکون علة متممة لصحة التعذیب کما فی صورة الاکراه باجراء کلمة الکفر علی اللسان فان حکم التحریم موجود مع انه لا یواخذ به بل یجوز ان یکون قبل البعثة مع تحقق الحسن والقبح الذاتیین وثبوت الحکم لا یصح التعذیب لانتظاره الی شرائط وروابط لا تحصل الا بعد تحقق البعثة وانت تعلم ان حاصله یرجع الی جواز العقاب قبل البعثة مع تحقق الحسن والقبح الذاتیین وتحقق الحکم هو الجواز نظرا الی الفعل لا الجواز نظرا الی الحکمة لان الجواز نظرا الیها انما هو اذا وجدت الشرائط والروابط التی لا تحصل الا بعد تحقق البعثة وهذا بعینه الجواب الاول للمص قالوا ای المعتزلة اولا لو کان الحکم شرعیا لزم

افحام الرسل عند امرهم المکلف بالنظر فی المعجزة فیقول المکلف لا انظر فی معجزاتک ما لم یجب علی النظر ولا یجب ما لم انظر والحاصل ان فی صورة عدم وجوب النظر

للمکلف ان یکف عنه ولا یقبل التکلیف به ووجوب النظر حکم شرعی علی هذا التقدیر موقوف علی الشرع ولا یثبت الشرع عنده الا بالنظر فی المعجزة فقد توقف النظر فی المعجزة علی وجوبه ووجوبه علی النظر فیها فیلزم الدور فیلزم اسکات الرسل فیفوت الغرض من الرسالة وهو التبلیغ الی الخلق وعورض بان ثبوت وجوب النظر وان کان بالعقل لکنه نظری فیقول المکلف لا انظر ما لم یثبت وجوب النظر فیتوقف ثبوت النظر علی ثبوت وجوب النظر وثبوته موقوف علی النظر فالنظر یکون موقوفا علی النظر والمعتزلة

قالوا فی الجواب عن هذه المعارضة ولا یلزم علینا افحام الرسل لان وجوب النظر عندنا من القضایا الفطریة القیاس ولیس بنظری فوجوب النظر لا یتوقف علی النظر بل هو بدیهی فلا یلزم الدور ولا الاسکات واورد علیه المص بقوله وفیه ما فیه قال فی الحاشیة اشارة الی ان وجوب النظر موقوف علی افادته العلم مطلقا وفی الالهیات خاصة وفیه خلاف الریاضیین وعلی ان معرفة اللہ تعالی واجبة وفیه خلاف الحشویة وان المعرفة لا یتم الا بالنظر وان ما لا یتم الواجب الا به فهو واجب والکل لا یثبت الا بالنظر الدقیق والموقوف علی النظر نظری فتامل انتهت انت تعلم انه ان ارید ان وجوب النظر فی الواقع موقوف علی افادة النظر للعلم فی الواقع فمسلم لکنه لا یستلزم نظریته فان صدق کثیر من القضایا الضروریة یتوقف علی صدق قضایا اخری وان ارید ان العلم بوجوب النظر موقوف علی العلم بافادة النظر العلم فممنوع واجاب بعض الشراح عن اعتراض المص بان معنی ما قاله المعتزلة من ان وجوب النظر عندنا من القضایا الفطریة القیاس انا نعلمها بالعقل بدون استعانة الشرع اما بالبداهة او بالنظر الصحیح فالنظریة لا ینافی کونه فطریة القیاس وانت تعلم ان هذا المعنی لفطریة القیاس مع کونه فی غایة البعد لا یتم اصلا لان البداهة ممنوعة وعلی تقدیر نظریته ثبوت وجوب النظر لا یدرکه العقل الا بالنظر فیتوقف ثبوت وجوب النظر علی النظر فیلزم الدور والاسکات وقد اجاب المص عن الاستدلال بقوله قـ

الجواب انا لا نسلم ان الوجوب یتوقف علی النظر فان الوجوب بالشرع نظر او لم ینظر ولما کان لقائل ان یقول ان تکلیف الشارع بوجوب النظر علی المکلف الذی لا یعلم الشارع ولا الوجوب تکلیف الغافل قال ولیس ذلک من تکلیف الغافل مثل النائم والسفیه والمجنون فانه یفهم الخطاب بخلاف الغافل فانه لا یفهم الخطاب وقد یجاب عن هذا الاستدلال بان وجود النظر

في المعجزات لا يستلزم وجوبه فيهما فانه على تقدير الجواز والامتناع الشرعيين الذين كلا منافيهما قد تحقق الفعل
فان قيل على الشق الاول يلزم الترجيح بلا مرجح وعلى الثاني لما اجتمع الوجود مع الامتناع يلزم التناقض قلت في
جواز العدم بالنظر الى الشرع ما ينافي ترجيح الوجود بالنظر الى العلة الموجدة وكذا ترجيح الوجود بالنظر اليها لا ينافي
امتناعه بالنظر الى الشرع الا ترى ان مثل المباحات والمحرمات توجد كثيراً ولو سلمنا الاستلزام فلا يلزم
التوقف وح لا يلزم الدور ثم قرر المص استدلال المعتزلة بحيث لا يتوجه اليه الجواب فقال قول لو قال المكلف
حين قال له الرسول انظر لا امتثل امرك ما لم اعلم وجوب الامتثال اذ له ان
يمتنع عما لا يعلم وجوبه ولا اعلم الوجوب ما لم امتثل لكان في محل من المساغ بحيث لا يتوجه اليه
جواب اصلا ولا الجواب الذي ذكرنا فيلزم الافحام واما عدم توجه الجواب الاول فلان وجوب الامتثال لو كان بالعقل لكان
نظريا فيتوقف على النظر لا على الامتثال بالشرع حتى يلزم الافحام بخلاف ما اذا كان بالشرع فانه يتوقف على الامتثال لان علم وجوب
الامتثال على تقدير كونه شرعيا يتوقف على الامتثال بالشرع البتة فيلزم الافحام بخلاف ما اذا كان عقليا وفيه انه على تقدير كون
وجوب الامتثال عقليا وكونه نظريا يتوقف على علمه بالنظر والنظر هو الامتثال حين يقول له الرسول انظر فيتوقف علم وجوب
الامتثال على الامتثال فيلزم الافحام على هذا التقدير ايض قال في الحاشية ان قيل ان احتمال الوجوب كاف لوجوب
النظر دفعا لاحتمال الضرر في المآل وللخوف في الحال هذا جواب عن النظر حاصله ان احتمال الوجوب
قائم فللنبي ان يقول احتمال الوجوب متحقق فعليك ان تنظر لئلا تقع في الهلاك بعدم الامتثال اذ ليس من
شان العاقل ان لا يحترز عما فيه احتمال الضرر في المآل والخوف في الحال قلنا لا نسلم ان احتمال الوجوب
كاف للوجوب ولو سلم ذلك فهو من قضية العقل واذا كان الحكم شرعيا كما
هو مذهبكم لا يكون للعقل فيه مداخلة واما حكم الشرع فلم يعلم
بعد فلعل حكم العقل هدر هناك ولو قيل ان الجبلة الانسانية خلقت على
انها لو قال احد خلفك السبع ينظر البتة الى عقبه وانكار ذلك عناد ومكابرة
يعني ان قول المكلف لا انظر ولا امتثل ما لم اعلم الوجوب تعنت وعناد وميل عن سواء السبيل لان الوجوب
وسائر الاحكام وان كانت شرعية على هذا التقدير لكن الحنفية والاشاعرة لا ينكرون المصالح والمضار وصفة
الكمال والنقصان يدرك بالعقل ويعلم العقل ان المخبر الذي ظهر من حاله الصدق اذا اخبر بالاحتراز عن المهلكة
الابدية لا بد له ان ينظر في كلامه وفيما يدل على صدقه وبعد وضوح الصدق يدبر لدفعه ولو اخل به قائلا اني لا انظر

في كلامك ما لم يجب علي اتباعك فينسبه اهل العقل الى غفوله وعناده وحماقته يقال ذلك احسن ما يقال
في هذا المقام لكنه يعود الى الجواب الحق انتهت والجواب الحق ما بينه بقوله والحق ان ارادة
المعجزات واجبة على الله تعالى لطفا بعباده عقلا كما هو راي المعتزلة او عادة كما هو
راي الاشعرية وهي متمم نوره ولو كره الكافرون واذا كانت الارادة واجبة على الله فيرى المكلف
بالضرورة عند الارادة ويقع العلم بثبوت رسالة الرسول وبصدق دعواه بالضرورة لمن ظهرت له المعجزة كما
يحصل العلم للناظر والمتعلم بعد النظر وجوبا عاديا بالضرورة فلا يتاتى هذا الاستدلال لانه لا حاجة للرسول الى
ان يقول للمكلف انظر بل بارادة الرسول المعجزة تحصل الروية بالضرورة بلا اختيار والا فالامر يدل
على اختيار الروية للمكلف فساغ له ان يقول لا انظر ولا امتثل فالحق ان يقال ان قال الرسول للمكلف
لتصديق دعواه بالرسالة انظر وامتثل ونحو ذلك فيمكن له ان يقول لا انظر ولا امتثل فالجواب ما ذكر
سابقا وان لم يقل ولم يكلف به بل اراه المعجزة فيحصل به الروية والتصديق بالضرورة فلا يمكن له ان يقول
شيئاً ق المعتزلة قالوا ثانيا انه لولاه اي لو لم يكن الحكم عقليا لم يمتنع الكذب منه تعالى
فان حرمة الكذب على هذا التقدير حكم شرعي فقبل الشرع لا حرمة فلا قبح فيجوز من الله تعالى واذا جاز
من الله تعالى جاز من النبي المظهر للمعجزات فلا يمتنع اظهار المعجزة على يد الكاذب فينسد
باب النبوة وهو مفتوح والجواب انه نقص وقد مر انه لا نزاع فيه يعني ان الكذب
نقص والنقص قبيح عقلي عند الاشاعرة ايض فالكذب قبل الشرع قبيح فيمتنع صدوره منه تعالى وكذا يمتنع
اظهار المعجزة على يد من اتصف بهذا القبح والنقص اذ على هذا يرتفع الامان واعترض عليه صاحب المواقف
بما حاصله ان النقص في الافعال يرجع الى القبح المتنازع فيه وهو استحقاق الذم والعقاب في الآخرة
وهو شرعي عند الاشاعرة فلا قبح قبل الشرع فلا يمتنع الكذب منه تعالى ولا عن الرسول فينسد باب النبوة
ودفعه المص بقوله وما في المواقف في اثبات الملازمة بين النقص والقبح ان النقص في الافعال
يرجع الى القبح العقلي المتنازع فيه بالعقلية والشرعية وهو استحقاق الذم والعقاب في الآخرة
وهو شرعي عند الاشاعرة فلا يمكن لهم الخلاص عن الاعتراض بالقول بان القبح بمعنى النقص عقلي
فسهو لان ما ينافي الوجوب الذاتي كيفما كان او فعلا من جملة النقص في حق الباري
تعالى ومن الاستحالة العقلية عليه سبحانه ولذا اي لكونه من الاستحالات العقلية اثبته الحكماء

مع انهم لا يقيدون بالشرائع ولا يستندون اقوالهم الى نبي من الانبياء فلا لزوم بين النقص والقبح المتنازع فيه وهو الذم المخصوص اعني ذمه تعالى وليس المقصود انه لا لزوم بين النقص والقبح اعني الذم المطلق او الذم المخصوص الآخر هو ذم العقل او العرف وليس المراد ايضا ان القبح لا يطلق على النقص لان النقص احد المعاني الثلثة للقبح والحاصل ان ما ينافي الوجوب الذاتي كيفا كان او فعلا من الاستحالات العقلية بمعنى انه يستحيل ان يتصف به الواجب بالذات فلا يكون كمالا بل نقصا فان الكمالات الممكنة بالنظر اليه تعالى واجبة الثبوت له واورد عليه بعض الشراح بانه لا يلزم من نفي الكمالية اثبات النقص فان من الصفات والافعال ما لا يكون كمالا ولا نقصا بل تثبت الواسطة بينهما واجاب بانه يكفي التجويز فقط وانت تعلم انه لا واسطة بين الكمال والنقصان اصلا لان كل كمال ليس بنقص وكل نقص ليس بكمال فكل منهما مساو لنقيض الآخر وكل كمال مدح وكل نقص ذم ويشمل جميع الذوات والصفات والافعال فكلها قابلة للمدح او الذم وح لا حاجة الى ما اجاب به هذا الشارح من ان الكمال والنقصان من الصفات التي نعلمها بحسب الحس والعقل كما نعلم الحرارة والمرارة وان لم يكن سبيل الى حده الجامع المانع ثم نعلم كذلك وجودهما في بعض الصفات كالصدق والكذب والامانة والسرقة فالكذب واظهار المعجزة على يد الكاذب نعلم نقصه بالضرورة ولذا صار محذورا في الاديان كلها وان لم يكن سبيل الى معرفة استحقاق العذاب في الآخرة بحسب الذات فالرجوع في حيز البطلان بل النقصان الذاتي حرمه الله تعالى في حق الانبياء وغيرهم ولا نعني به التعليل لينافي مذهبهم من ان افعال الله تعالى غير معللة بعلة بل المراد به رعاية المصلحة تفضلا منه تعالى وذلك لانه قد اعترف بان صفات الكمال والنقصان يعلمها العقل بالبداهة فكذا يعلم العقل بالبداهة ان ما ليس بكمال نقص وان ما هو نقص ليس بكمال وان ما هو مذموم ليس بممدوح وما هو ممدوح ليس بمذموم فلا بد له من ان يعترف بعدم الواسطة وبعدم لزوم الكمال والمدح ومقابلهما استحقاق ثواب الآخرة

وعقابها لكن يلزم على الاشاعرة امتناع تعذيب الطائع كما هو مذهبنا و

مذهب المعتزلة فانه نقص يستحق به الذم يستحيل عليه تعالى مع ان الاشاعرة قد جوزوا التعذيب للطائع مع ان في ذلك الفعل قبحا بمعنى النقص والذم عقلا فلا يتاتى الجواب الثاني من قبل الاشاعرة واعلم انه قال بعض الاعاظم قد يرد على الاشاعرة ان لا يصح تعذيب العاصي فانه ما صار عاصيا باختياره بل بجعل الله سبحانه كما هو مذهب اهل السنة وجعل الشخص عاصيا ثم التعذيب عليه بانه لم عصيت نقص

مستحيل عليه تعالى ولعل التحقيق ما قال بعض الشراح ان الاشاعرة قالوا بشرعية الحسن والقبح في الافعال بمعنى استحقاق الثواب والعقاب في الآخرة واعترفوا بكمال بعض الصفات والافعال ونقصان بعض آخر منها في نفس الامر بدون ابانة الشارع والصفات الناقصة بالنسبة اليه تعالى مستحيلة له عندهم واما الافعال الكاملة والناقصة فلا يستحيل منه تعالى استحالة ذاتية فانه فعال لما يريد بل بالنظر الى حكمته وجوده ورعاية المصالح مصلحة كاملة بحسب عادته وسنته تعالى في صدور الكمالات يمتنع كذلك صدور الناقصات لكن بالنظر الى ذاته تعالى وارادته لا يستحيل فالوجوب وجوب عادي استحساني والامتناع امتناع كذلك وح لا يلزم ما الزمه المص بقوله لكن يلزم على الاشاعرة امتناع تعذيب الطائع آه فان الامتناع ان اريد به الامتناع بالنظر الى نفس ذاته تعالى وارادته فغير لازم وان اريد به الامتناع بالنظر الى العادة او استحسانا بالنظر الى رعاية المصالح فلازم غير ممتنع عندهم ولا يلزم ايضا ما الزمه بعض الاعاظم لان تعذيب العاصي لا يستحيل عليه تعالى كتعذيب الطائع وبهذا ظهر ان الامر والنهي من الحكيم ليس بلا حكمة سابقة وهي صفة الكمال في المامور به وصفة النقصان في المنهي عنه مسئلة

على التنزل شكر المنعم ليس بواجب عقلا خلافا للمعتزلة اعلم ان المنكرين لعقلية الحكم قالوا لا نسلم عقلية الاحكام ولو سلم فلا نسلم ان شكر المنعم واجب عقلا وتفصيله ان ما سبق كان ابطالا لدعوى ان الحسن والقبح عقليين يستلزمان الحكم من الله تعالى ولو سلم ما ذكرتم من ان ادراك الفائدة في الافعال يوجب ادراك حكم الوجوب من الله تعالى فلا نسلم هنا [illegible] فعل

الشكر لان شكر المنعم ليس بواجب عقلا واستدل بانه لو وجب لوجب لفائدة

اذ لا معنى لوجوب العبث ولا فائدة له تعالى لتعاليه عنها ولا للعبد اما في الدنيا

فلانه مشقة وتعب وهو ضرر صريح واما في الآخرة فلانه لا مجال للعقل في ذلك اقول في

الجواب بعد تسليم ما ادعاه المعتزلة من كون الاحكام عقلية كما هو معنى التنزل

اي بعد تسليم كون الحسن والقبح عقليين وثبوت الحكم عقلا القول بانه لا مجال للعقل في درك امر الآخرة مشكل لانكم قد سلمتم عقلية الحكم فقد سلمتم مجال العقل في درك امر الآخرة فالقول بعدم المجال مما لا سبيل اليه وفيه ان الاشاعرة ليسوا بقائلين بعقلية الحكم وليس تسليمهم لذلك تسليم امر واقعي بل تسليم تنزل بمعنى ان كون الحكم عقلية محال عندنا ولو قطعنا النظر عن استحالة

ذلک یجری الدلیل المذکور فی وجوب الشکر بالعقل یعنی انه لو تم هذا الاستدلال لاستلزم
علم الوجوب مطلقا والظاهر ان الکلام فی الخاص الذی هو وجوب شکر المنعم بعد تسلیم
المطلق الذی هو الوجوب العقلی مطلقاً وفیه ان الاشاعرة لیس مذهبهم عقلیة الوجوب مطلقاً و
وقد عرفت ان تسلیمهم لذلک لیس تسلیم امر واقعی بل تسلیم تنزل بان کون الوجوب عقلیا محال عندنا
ولو قطعنا النظر عن استحالته یجری الدلیل فی وجوب الشکر بالعقل مع ان المشقة لا تنفی
الفائدة فان العطایا علی متن البلایا قال الله تعالی والذین جاهدوا
فینا لنهدینهم سبلنا فیه ما قیل ان الاستناد انما یتم لو ارید بالجهاد قمع
الکفار وبهدایة السبل اخذ اموالهم وادخالهم فی دائرة الایمان فانه من المنافع الدنیویة ایضاً ولو ارید
به جهاد القلب وبهدایة ثواب الآخرة فلا استناد قالوا ای المعتزلة مستدلین علی کون وجوب
الشکر عقلیا انه یستلزم الامن من احتمال العقاب بترکه وکلما کان کذلک فهو واجب
عقلاً فشکر المنعم واجب عقلاً وعورض بهما اولاً بانه تصرف فی ملک الغیر بغیر اذنه لان العبد
مع جمیع قواه وامواله فی ملک الله تعالی ولا یکون الا بالقائها وصرفها فیکون تصرفا فی ملک الغیر
وهو حرام عقلاً فالشکر حرام عقلاً فلا امن من احتمال العقاب بسبب الشکر ویجاب بانا لا نسلم
انه تصرف فی ملک الغیر من غیر اذن المالک بل بالاذن العقلی بناءً علی انه مثل الاستظلال
والاستصباح فان العقل یعرف بان صاحب الجدار والمصباح راضیان بها لعدم ضررهما
وهذا هو الاذن العقلی وثانیا بانه یشبه الاستهزاء وکل ما یشبه الاستهزاء فهو حرام عقلاً فالشکر
حرام عقلاً فلا امن من احتمال العقاب بالشکر اما شبه الشکر بالاستهزاء فلان نسبة ما اعطی الی
ما فی ملک المنعم اقل من نسبة لقمة اعطاها الذی هو مالک خزائن المشرق والمغرب فلو اخذ من اعطی
تلک اللقمة فی المحافل یذکر عطائه وشکره عد لا غیا ومستهزیا واجاب المصنف عن هذا الایراد بقوله
وهی ضعیف جداً فان المعتبر عند الله الاخلاص والتعظیم فی النیة ولو اعطی شیئا
اقل وثانیاً بقوله وایضا الشکر لا یشبه الاستهزاء لان کل ما یشبه الاستهزاء فهو حرام فی الشرع
وکیف یقال ان الشارع ورد بالاستهزاء فندب والحق ان نعم الله تعالی علی العبد
مما لا تحصی ولا یلزم من کونها قلیلة بالنسبة الی ملکه تعالی ان تکون قلیلة فی نفس الامر فان الملک

اذا اعطی فقیراً ما یکفی لحاجته بل یزید علیها کان نعمة عظیمة وان کان قلیلاً بالنسبة الی ملکه فالشکر علیه
لا یشبه الاستهزاء مسئلة لا خلاف فی ان الحکم وان کان فی کل فعل قدیماً لانه
عبارة عن خطاب الله تعالی المتعلق بفعل المکلف اقتضاءً او تخییراً والخطاب عندهم قدیم فالحکم
فی الافعال ایضاً قدیم وان کانت الافعال حادثة ولا یستلزم حدوثها حدوثه بل انما یستلزم
حدوث تعلقه لکن یجوز ان لا یعلم بعض منه بخصوصه قبل البعثة یعنی انه لا خلاف بین
القائلین بشرعیة الحکم وعقلیته سواء کان الحکم قدیماً او حادثاً فی انه یجوز ان لا یعلم قبل البعثة بعض
من الحکم بخصوصه سواء لم یعلم کلها کما هو عند الاشاعرة وجمهور الحنفیة او بعض منه فقط کما هو مذهب
المعتزلة وطائفة من الحنفیة وهذا مبنی علی ان السلب الجزئی اعم من السلب الکلی والسلب عن
البعض فقط فعلی تقدیر ان لا یعلم الحکم مطلقا یصدق انه لا یعلم البعض من الحکم بخصوصه ایضاً وبالجملة
فی عدم العلم ببعض منه اتفاق بین الاشاعرة والمعتزلة اما عدم العلم ببعض الاحکام عند
المعتزلة فلانه ای الحکم وان کان ذاتیا غیر متوقف علی الشرع لکن منه ما لا یدرک علته ای
الحسن والقبح فیه ای فی ذلک الحکم فلا یعلم ذلک الحکم لانتفاء العلم بموجبه واورد علیهم بان علة الحسن
والقبح ذات الفعل عند بعضهم وهو معلوم بالضرورة فکیف لا یدرک العلة قبل الشرع واجیب عنه
بوجهین الاول ان المراد بعدم درک العلة عدم درکها من حیث وصف العلیة فانه لم یدرک العلة
من حیث وصف العلیة لم یدرک المعلول الا تری ان الشمس مثلاً علة لبعض الامور التی لا نعلم مع
کون ذاتها التی تتصف بالعلیة مدرکة نعم لو ادرکت ذاتها من حیث العلیة لتلک الامور یدرک
تلک الامور البتة والثانی ان المعتزلة لم یریدوا بذاتیة الحسن والقبح اقتضائهما لهما بل ارادوا مثل
علیة النار للانجماد والبرودة وحاصله ان الاقتضاء الذاتی یطلق علی معنیین الاول بانه یمتنع ا
المقتضی عن المقتضی والثانی ما لو خلی بطبعه لاقتضاه وهذا المعنی هو المراد ههنا بذاتیة الحسن والقبح
فلا یلزم من ادراک الفعل ادراک العلة التامة المقتضیة للمعلول اقتضاءً تاما واما ان الحکم
یجوز ان لا یعلم قبل البعثة بعض منه بخصوصه عند غیرهم فلان الموجب للحکم وان کان
الکلام النفسی القدیم دون العلل الحادثة لکن ربما یکون ظهوره ای ظهور ذلک الموجب للحکم
الذی هو حکم الوجوب والحرمة وغیرهما بالتعلق ای تعلق ذلک الموجب الذی هو صفته

بسيطة ذات تعلق كالارادة والقدرة وغيرهما من صفات البارى تعالى وهو اى التعلق حادث

بحدوث البعثة فلا حكم متشخص قبلها فلا حرج عندنا قيل تحقيقه ان صفات البارى تعالى كالتكلم والارادة وغيرهما صفات قديمة بسيطة ذات تعلق فكما ان الارادة انما يظهر منها المراد اذا تعلقت به فبحدوث التعلق يحدث المراد كذلك صفة الكلام النفسى وان كان موجبا للحكم المطلق لكن لا يكون مميزا متشخصا الا بالتعلق بالالفاظ المخصوصة والاشخاص المعينة فالتميز بين الاحكام كالوجوب والحرمة وغيرهما تابع لتميز التعلقات والتعلقات والتمائز بينها تابع للبعثة فبحدوثها يحدث التعلقات وبحدوث التعلقات يحدث الاحكام المتشخصة المتميزة فلا يكون العباد مكلفين من الله تعالى قبل البعثة فلا حرج عندنا فان قبل البعثة لا تكليف وبعدها يستكمل الاحكام بلسان الشرع بخلاف المعتزلة فان العباد عندهم مكلفون سواء حدثت البعثة اولا وسواء علم بحدوثها اولا لاستلزام افعالهم الاحكام كما هو مذهبهم وثبوت الاحكام يستلزم التكليف عندهم والعقل لا يفي لدرك بعض الاحكام فيلزم الحرج اسكي فان قلت لا حرج عندهم فان العقل رسول باطن عندهم فقبل بعثة الانبياء صلوات الله عليهم بل قبل علمها انما التكليف بما يستقل به العقل فى ادراكه فما يدركه العقل بالبديهة او بالنظر يكون العباد مكلفا به وما لا يدرك اى لا يمكن ادراكه بالعقل لا يكون التكليف به الا بعد البعثة قلت التميز بين النظريات وبين ما لا يمكن تحصيله بالنظر فى غاية الصعوبة قد لا يحصل وقد يحصل بالمشقة التامة وفيه من الحرج ما لا يخفى على ان قولهم لو وجدت الافعال لوجبت الاحكام يقتضى التكليف مطلقا اللهم الا ان يخصص بما يكون داخلا تحت الادراك ولعل وجه التمريض ان المعتزلة قائلون برسالة العقل وبكون الاحكام متحققة قبل الشرع ويمكن للعقل ادراك جميع احكام الافعال بالبديهة او النظر لانهم ما اقاموا دليلا على عدم حصول بعضها للعقل بالنظر فمع وجود الرسول المعلم لا عذر بالجهل فعلى تقدير كونها غير معلومة يلزم الحرج البتة ولما كان لقائل ان يقول ان لا حكم عند الاشاعرة والحنفية قبل البعثة فكيف يصح منهم القول بان الاصل فى الاشياء الاباحة او الحرمة اجاب عنه

بقوله واما الخلاف المنقول بين اهل السنة فى ان الاصل فى الافعال الاباحة كما هو مختار

اكثر الحنفية والشافعية او الحظر كما ذهب اليه غيرهم وقال صدر

الاسلام بالتفصيل الاباحة فى الاموال كالشراء والهبة والاجارة وغيرها والحظر فى الانفس

كالقتل والوطى الا ما خص منها بدليل كالقصاص والنكاح ففقيل فى توجيهه فى شرح المنهاج

ان ذلك الخلاف بعد الشرع بالادلة السمعية اى دلت تلك الادلة على ان ما لم

يقم فيه اى فى فعله وتركه دليل التحريم ماذون فيه فمباح ولا يحتاج بعد ذلك الى دليل آخر للاباحة وانما قلنا فى فعله وتركه لئلا ينتقض بالفعل الواجب مثلا بدليل شرعى اذ يصدق عليه انه لم يقم فيه دليل التحريم فى الشرع فيلزم ان يكون مباحا وهو باطل لان تركه حرام او ممنوع عنه الفعل فقط وتركه واجب ابقاء الاصل الحال وانما قلنا هذا اذ لا يتصور منع الطرفين لامتناع الحكم بارتفاع النقيضين ولا يصح منع الترك فقط لان الترك عدم ادخاله فى الوجود والبقاء على العدم فهو مستمر فمنعه يستلزم احداث الفعل على خلاف اصل الحال الذى هو العدم بدون العلة التى هى الدليل الشرعى وهو خلاف المفروض لان المفروض الابقاء على اصل الحال يعنى عدم تغير اصل الحال بدون العلة الشرعية فاصل الجواب ان وجود الاباحة الاصلية او الحظر بعد الشرع [illegible] فلا يلزم بالزبيرة واورد المص على هذا الجواب بقوله وفيه ما فيه قال فى الحاشية اذ يظهر من تتبع كلامهم ان الخلاف قبل ورود الشرع ومن ثمه لم يجعلوا فى الاباحة الاصلية والحرمة الاصلية نسخا لعدم خطاب الشرع انتهت واجاب عنه بعض الاعاظم بانه لم يمر على الانسان زمان لم يبعث فيه الله تعالى رسولا مع دين لان شريعة آدم عليه السلام كان باقيا الى مجئ نوح عليه السلام وشريعته الى ابراهيم عليه السلام وكانت شريعته عامة للكل فمن نسخت فى حقه فقد قام شرع غيره مقامها كشرع موسى وعيسى فى حق بنى اسرائيل وبقى فى غيره كما كان الى ورود شريعتنا الباقية الى يوم القيمة ويدل عليه قوله تعالى وان من امة الا خلا فيها نذير وقوله تعالى ايحسب الانسان ان يترك سدى اذا تمهد هذا فنقول ح لا يتاتى خلاف فى زمان من ازمنة وجود الانسان اصلا ولا يتاتى الحكم بالاباحة مطلقا ولا بالتحريم مطلقا كيف وفى كل زمان شريعة فيها تحريم لبعض الاشياء او ايجابه واباحته وغير ذلك فاذن ليس الخلاف الا فى زمان الفترة الذى اندرست فيه الشريعة بتقصير من قبلهم وحاصله ان الذين جاؤا بعد اندراس الشريعة وجهل الاحكام فالجهلهم هذا يكون عذرا فيعامل مع الافعال كلها معاملة المباح اعنى لا يواخذ بالفعل ولا بالترك كما فى المباح وذهب اليه اكثر الحنفية والشافعية وسموه اباحة اصلية وهذا هو مراد فخر الاسلام بقوله

ولسنا نقول بهذا الاصل ای یکون المحرم ناسخاً للاباحة الاصلیة لو ثبت ان الانسان لم یترک سدی فی
شیء من الازمان وانما هذا ای القول بالاباحة الاصلیة بناءً علی زمان الفترة قبل شریعتنا یعنی لا
اباحة حقیقة بل بمعنی نفی الحرج ولعل المراد بالافعال ما عدا الکفر ونحوه فان حرمتها فی کل شرع بین ظهوره [illegible]
واما لا یکون فح لابد من القول تحریم الاشیاء کلها لاختلاط الحلال بالحرام المجهول بالتعیین فحرمت
احتیاطاً فصار الاصل التحریم کما هو عند غیرهم ولعلهم ارادوا ما سوی الاشیاء الضروریة ومرحوم صدر
الاسلام ان تحریم الانفس اصل ثابت فی کل شرع لم ینسخ قط فحکمه واما غیرها فقد جهلت وهذا الجهل
عذر ولذا فصل وقد یجاب بان القول بالاباحة الاصلیة او الحرمة الاصلیة علی سبیل التنزل بمعنی انه لو فرض
ثبوت الحکم قبل الشرع کما هو مذهب المعتزلة فلا یکون ثمه حکم الا الاباحة او التحریم او التفصیل وفیه
ان الظاهر من کلامهم ان المذکورات اقوال تحقیقیة لا تنزلیة واما المعتزلة فقسموا الافعال الاختیاریة
وهی التی یمکن البقاء والتعیش بدونها کاکل الفاکهة مثلا الی ما یدرک فیه جهة محسنة او مقبحة
فینقسم ما یدرک فیه جهة محسنة او مقبحة الی الاقسام الخمسة المشهورة وهو الواجب والحرام والمکروه والمندوب
والمباح فالعقل اذا ادرک فی الفعل جهة محسنة قویة یورث ترکه قبحاً او ذماً فهو الواجب وان ادرک
جهة مقبحة بقبح شدید بحیث یعاقب علی الفعل ویثاب بالکف عنه حکم بکونه حراماً وان حکم بقبحه قبحاً ضعیفاً
بحیث لا یعاقب علی الفعل ولکن یکون ترکه اولی من فعله فهو المکروه وان ادرک جهة محسنة
بحیث یثاب بفعله ولا یعاقب بترکه حکم بکونه مندوباً وان ادرک تساوی الفعل والترک فی عدم
استدعائه الثواب والعقاب حکم بالاباحة والی ما لا یدرک ای ما لا یدرک فیه جهة محسنة او مقبحة ولهم فیه
ثلاثة اقوال الاول الاباحة تحصیلاً لحکمة الخلق ودفعاً للعبث یعنی ان الاباحة عامة
بجمیع الافعال الاختیاریة وهی جهة حکمة خلق الاشیاء وانتفاع العباد بها دفعاً للعبث لانها لو لم
تکن مباحة لفات فائدة خلقها التی هی انتفاع العباد منها فیصیر خلقها عبثاً ولغواً وهما یمتنع الا استلزام
قال فی الحاشیة اشارة الی ما فی شرح المختصر من انه انما خلق الله الاشیاء لیشتهیها العبد
فیصبر فیثاب علیه فالفائدة الابتلاء بایجاب الاختیار لتحصیل الفائدة الکثیرة الاخرویة بالنسبة الی
مضرة الابتلاء الدنیویة فلا یلزم من عدم الاباحة عبث والقول الثانی الحظر لئلا یلزم
التصرف فی ملک الغیر بغیر اذنه یعنی ان الحظر بجهة مقبحة عامة بجمیع الافعال الاختیاریة وتدبیر

ان المعتزلة قائلون بالاذن العقلی بلا استناد الی الشرع ولو سلم فالحظر انما هو لتضرر الغیر به والا
یکون کالاستظلال والاستصباح وهو ههنا محال ولا یرد علیهما انه کیف یقال بالاباحة
والحظر العقلیین وقد فرض ان لا حکم فیه وذلک لان الفرض ان لا حکم
بعلة الحکم تفصیلاً یعنی انه لا علم للعقل بجهة محسنة خاصة بحکم او جهة مقبحة خاصة بحکم بفعل فعل ولا ینافی
ذلک العلم اجمالاً ای لا ینافی ذلک علم الاباحة والحظر للعقل بجهة عامة بجمیع الافعال الاختیاریة
اجمالاً ویرد علیه انه اذا علم العقل الحکم علی الاجمال علم الحکم المخصوص بفعل فعل ایضاً بضم الصغری السهلة
الحصول فالاولی فقال یرد علیهما انه یلزم جواز اتصاف فعل واحد بحکمین متضادین فی
نفس الامر فان فرض عدم العلم بالحکم بسبب عدم العلم بجهة خاصة فی فعل خاص ویجوز ان یکون
الوجوب مثلاً فی نفس الامر وقد اثبتم حکم الاباحة او الحظر فیجتمع الاباحة او الحظر المتضادان مع الوجوب فی
فعل واحد وهو مستلزم لاجتماع النقیضین ولا ینفع الاجمال والتفصیل لان اختلاف العلة
لا یرفع التناقض لان الاجمال والتفصیل فی علة معرفة الحکم لا فی محل الحکم الذی هو الفعل والحاصل
ان الحیثیة ههنا تعلیلیة وهی لا ترفع التناقض لان المعروض للنقیضین بقی واحداً بخلاف ما لو
کانت الحیثیة تقییدیة فان المعروض باعتبار القیدین یصیر مختلفاً واعلم انه قال بعض الاعاظم
یمکن توجیه الجواب المشهور بانهم لا یقولون بعدم علم الحکم فی خصوص فعل فعل وتجویز ان یکون غیر
الاباحة او الحظر حتی یلزم من اثباتهما ولو بالدلیل الاجمالی اجتماع المتناقضین بل المقصود عدم العلم
الحاصل بدلیل مخصوص لکل فعل فعل والدلیل اجمالی شامل لکل فعل فوجدوه حاکماً بالاباحة او الحظر
وح لا تناقض وانت تعلم ان حاصله لا یزید علی ان الحکم واحد فی فعل مخصوص لکن لا یعلمه العقل بعلة
خاصة بل بعلة عامة اجمالیة شاملة لکل فعل فلیس الحکم متعدداً فضلاً عن ان یتحقق التناقض بین الحکمین
فلقائل ان یقول کما لا یعلم العلة الخاصة للاباحة او الحظر کذلک یجوز ان لا یعلم العلة الخاصة [illegible]
فی ذلک الفعل مع تحققها فی ذلک الفعل فی نفس الامر وبسببها تحقق حکم الوجوب من الله تعالی
والآن قد اثبتم حکم الاباحة او الحظر فی نفس الامر فی ذلک الفعل بسبب علة عامة فیلزم جواز اجتماع
النقیضین فتأمل قال فی الحاشیة اشارة الی ان مبنی الاعتراض علی زعم اهل
[illegible] العلم بالحکم وعدم العلم بالحکم المخصوص فی نظیر [illegible]

نظراً الى خصوصية الفعل ويمكن ان يجاب بان الحكم الاجمالي بالاباحة او الحظر موقوف الى ورود
الشرع بالمخصوص اوورك العلة التفصيلية فاذا ورد الشرع او ادركت العلة التفصيلية فالحكم يكون
ثابتا بها سواء كان موافقاً للاول او مخالفاً له فكان كالاجتهاد فهنالك يجب العمل به الى
ظهور الصواب مع عدم اتصاف الفعلين بالحكمين انتهى انت تعلم ان المعتزلة قائلون بان العباد
قبل البعثة بل قبل علمها يعلمون احكام الافعال التي ثبتت بها التكليف فيلزم حرج عدم الامتثال
والجهل لوجود العقل الذي هو الرسول المعلم عندهم وبالجملة لا عذر لهم قبل ورود الشرع لوجود العقل
المعلم وبهذا ظهر ان ما قال بعض الشراح في دفع الحرج عنهم ان الاحكام التي يدرك فيها جهة محسنة او مقبحة
تنقسم الى الاقسام الخمسة المشهورة من الواجب والحرام والمكروه والمندوب والمباح والتي لا يدرك
فيها جهة محسنة او مقبحة فلهم فيها قبل الشرع ثلث اقوال الاباحة والحظر والتوقف وعلى كل تقدير لا حرج
اما على تقدير علم الاقسام الخمسة فظاهر واما على تقدير عدم علمها فلان بعد علم البعثة وثبوتها بالشرع
انهم قد ثبت فيها التوقف لما سيأتي في مواضع غير عديدة فكما انه لا حرج في الشرع لا حرج في العقل
وهذا بناء على ان في صورة التوقف لا يجب شيء من الفعل والترك الى ان يتبين احد الاحكام من الشرع
او العقل ليس بشيء اذ لا معنى للتوقف على راي المعتزلة لان الرسول المعلم اعني العقل حي الى يوم القيمة
فيلزم الحرج وانما لا حرج في التوقف بعد انتقال الرسول وبعد بذل المجهود في شريعة واما في غيرهما
ففي التوقف حرج لا محالة والقول الثالث للمعتزلة التوقف لا بمعنى عدم الحكم بل بمعنى عدم العلم
بالحكم لان ثمه حكما معينا من الخمسة ولا نعلم ايها واقع اقول هذا يقتضي الوقف في
الخصوصية اي وقف الحكم في فعل مخصوص بجهة مخصوصة ولا ينافي ذلك الحكم الاجمالي
فتدبر ظاهر هذا الكلام كما افاد بعض الاعاظم من العجائب فان المص اورد على المذهبين الاولين
بعدم كفاية الاجمال والتفصيل في عدم المنافاة وههنا قد حكم بعدم المنافاة لاجل الاجمال والتفصيل
والمص قد استشعر بهذا ولذا قال في الحاشية يعني ان المفروض ان العقل لا يدرك نظرا
الى الفعل بخصوصيته منه يعني ان المفروض انما هو عدم معرفة العلة المعينة المخصوصة في كل فعل فعل
فلا يكون القضية المحكوم فيها على ذلك لتقدير بديهية عنده ولا يلزم من هذا ان
لا يكون حكم ذلك الفعل مستنبطا من قاعدة كلية معلومة عقلا ويكون

ذلك حكما واقعيا لا يتوقف على ورود الشرع يعني انه لا ينافي عدم معرفة العلة المخصوصة في كل
فعل فعل معرفة حكم مخصوص لفعل مطابقا لما في نفس الامر بالاستنباط من ضابطة كلية الا ان يعلم حكم
واحد شامل للكل كما في المذهبين الاولين ومن ههنا لا يخفى على الفطن ان هذا الايراد غير
الايراد الذي رد على المذهبين السابقين اذ مدار ردهما على انتظار حكم الشرع فيرد عليها
ما اورده ناس انه يلزم جواز اتصاف الفعل الواحد بحكمين متناقضين في نفس الامر فانهم حكموا بالاباحة او
التحريم مطلقا والمفروض عدم معرفة الجهة المخصوصة بكل فعل فعل فيحتمل ان يكون في البعض جهة محسنة معلومة
لله تعالى فيكون الحكم بحيثية الوجوب فيجتمع فيه الوجوب مع التحريم او الاباحة ولا ينفع الاجمال والتفصيل
فتدبر فانه دقيق انتهى بتبيينه الحنفية قسموا الفعل الى ما هو حسن لنفسه بمعنى ان لا يكون
غير الفعل واسطة في ثبوت الحسن اصلا لا واسطة في العروض ولا احد قسمي الواسطة في الثبوت و
ما قال بعض الاعاظم في شرح الحسن لنفسه اي من غير واسطة في الثبوت فلعل المراد به اعم من الواسطة في
العروض ونفي الواسطة مطلقا لانه هو المتعارف من الواسطة في الثبوت اعني الواسطة التي
تتصف ذو الواسطة بالحسن بالذات سواء كانت الواسطة متصفة او غير متصفة لانه اعتبر الواسطة
في العروض في قسم في مقابلة الحسن لنفسه فلا بد من نفيه ههنا فاما لا يقبل السقوط اي
سقوط التكليف المطلق والمراد من سقوطه سقوطه عن المكلف كالايمان فلا يرد ان المجنون والصبي
الغير العاقل يسقط عنهما التكليف بالايمان فلا يصح القول بان الايمان لا يقبل سقوط التكليف
وجه عدم الورود ظاهر لانهما ليسا بمكلفين قال في الحاشية المعلقة على قوله كالايمان اي التصديق
القلبي فانه لا يسقط بالاكراه فانه كمال النفس بذاته انتهى وجه التخصيص
بالتصديق القلبي ان الاقرار باللسان قد يسقط كما في صورة الاكراه والتصديق القلبي لا يسقط فيه
قطعا فاختار في الايمان مذهب من يقول ان الاقرار باللسان ليس جزءا من الايمان ولا شرطا
له بل هو شرط لاجراء احكام الدنيا كما ان المنافق لما وجد منه الاقرار دون التصديق القلبي كان
مؤمنا في احكام الدنيا كافرا عند الله تعالى وههنا كلام طويل ليس هنا موضعه وقد ذكرنا نبذا منه
في شرح تهذيب الكلام او يقبل حسنه سقوط التكليف المطلق كالصلوة منعت في الاوقات
المكروهة قال في الحاشية ويسقط بالحيض والنفاس اجماعا يعني ان الصلوة تسقط في

حالة الحيض والنفاس فان الصلوة في تينك الحالتين قبيحة لذاتها وليست حسنة اصلا لذاتها ولا
لغيرها واعترض عليه في التحرير بانه ان كان حسن الافعال لذواتها لا يتخلف فحرمتها
لعروض قبح خارج يعني ان حسن الافعال ان كان مقتضى ذواتها فلا يمكن تخلفه عنها
لامتناع تخلف مقتضى الذات عنها فالصلوة في الاوقات المكروهة حسنها الذاتي لم يزل انما عرض
لها القبح لاجل العارض الذي هو الوقوع في تلك الاوقات وكذا في الصلوة حالة الحيض والنفاس
فان حسنها الذاتي لم تخلف بعروض عارض اقول في الجواب عما في التحرير المراد من السقوط
عدم اعتباره في الاحكام والعارض قد يزيد اعتباره على الذاتي
في الحكم كالضرورة في اباحة الميتة فقد ابراتمت قد عرفت فيما سبق ان الذاتي قد يطلق
على ما يكون مقتضى الذات بلا امر زائد اصلا وقد يطلق على ما تقتضيه الذات اذا خليت وطبعها و
تخلف القسم الاخير من الذاتي عن الذات غير ممتنع والمراد بالذاتي ههنا هو المعنى الثاني فالايراد الذي
ذكر في التحرير غير متوجه لبنائه على ان المراد من الذاتي المعنى الاول واما جواب المص فمبني على تسليم
ان المراد بالذاتي هو المعنى الاول وبالجملة على تقدير ارادة المعنى الثاني من الذاتي لا وجه للايراد و
لا للجواب اصلا بقي ههنا شيء وهو ان مقتضى كلام المص ان الواسطة مطلقا منتفية في الحسن لنفسه
مع ان حسن الايمان والصلوة لله تعالى بواسطة استحقاقه تعالى ولو قطع النظر عن كونه تعالى
مستحقا لا يكون بين الايمان بالله تعالى والصلوة لاجل مجده وبين الايمان بالجبت والطاغوت
والصلوة لهما فرق والحق ان الله تعالى اسم للذات المستجمعة لجميع صفات الكمال المستحقة للعبادة
والمراد بالواسطة ما لا يكون عينا لذي الواسطة ولا داخلا في مفهومه والواسطة المذكورة للفعل
المضاف الى الله تعالى داخلة في مفهومه عز شانه فهذه الواسطة داخلة في ذي الواسطة
فلا تكون منافيا والى ما هو حسن لغيره سواء كان هذا الغير واسطة في الثبوت بقسميها او واسطة
في العروض وهو اما ملحق بالاول اي بما هو حسن لنفسه لان الغير وان كان واسطة في الثبوت
لكن لا يعقل الا حذا الوصف في الفعل بحكم في بادي الرأي انه لذات الفعل ثم اذا ادركت العلة
[illegible] ان هذا الوصف [illegible] بالنظر الى الغير فصار ملحقا بالحسن لنفسه وهو معنى الملحق بالاول انما يكون
[illegible] لا يكون هذا الغير فعلا اختياريا [illegible] الا ان [illegible] بالحسن [illegible]

سفيرا محضا في ثبوت الحسن للفعل كالزكوة والصوم والحج شرعت نظرا الى الحاجة والنفس
والبيت فحاجة الفقير اقتضت ان يكون دفعها عن الاغنياء عن قليل فاخل بانهم حسنا وهي
الزكوة والنفس لما كانت امارة اقتضت ان يكون قهرها بمنع شهواتها الثلث حسنا وهو الصوم
والبيت اقتضت ان يكون تعظيمها على الوجه المخصوص حسنا وهو الحج وهذه الوسائط لما لم تكن في اختيار
العبد ولا دخل في العبادة صارت غير معتبرة فكانها عبادة خالصة لنفسها من غير واسطة وهذا
معنى كون هذه العبادات الثلث ملحقة بالاول فظهر ان مختار المص ان الوسائط نفس الحاجة وشهوة
النفس والبيت لا دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت لانها عين الزكوة والصوم والحج فكيف
تكون وسائط حسنها فلا يرد ان الوسائط دفع الحاجة وقهر شهوة النفس وزيارة البيت وهي في
اختيار العبد فكيف تكون العبادات الثلث باعتبار كونها وسائط غير اختيارية ملحقة بالاول وجه
عدم الورود ان الوسائط التي ذكرتم عين تلك العبادات وليست وسائط حسنها ومختار
صدر الشريعة والعلامة التفتازاني ان الوسائط هي دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت
لان الزكوة تنقيص المال والصوم في نفسه اضرار النفس ومنع لها عما اباح لها مالكها من النعم
والحج قطع المسافة الى الامكنة المخصوصة وزيارة لها بمنزلة السفر للتجارة وزيارة البلدان والاماكن
وهذه كلها ليست بحسنة في انفسها فلا بد ان يكون حسنها بحسن الوسائط حتى تكون حسنة والحاجة
وشهوة النفس والبيت ليست بحسنة فلا تصلح للوساطة لهذه العبادات بل الوسائط
دفع الحاجة وقهر شهوة النفس وزيارة البيت وهي حسنة في انفسها ولا اخفاء في انها ليست
نفس الزكوة والصوم والحج بل هي غاية منها ومعنى كون هذه العبادات ملحقة بالاول ان
وسائطها وان كانت حسنة في انفسها وبواسطة حسنها حسنت هذه العبادات لكنها ليست
حسنة من وجه لان الفقير انما استحق الاحسان من جهة مولاه وهو الله تعالى لا من جهة العباد
والبيت لا يستحق الزيارة والتعظيم لنفسه لانه بيت كسائر البيوت والنفس وان كانت بحسب الفطرة
محلا للخير والشر الا انها للمعاصي اقبل والى الشهوات اميل حتى كانها امر جبلي لها كانها مجبولة على
المعاصي فبالنظر الى هذا المعنى لا يحسن قهرها فسقط دفع الحاجة وزيارة البيت وقهر النفس عن
درجة الاعتبار وصار كل من الزكوة والصوم والحج حسنا في نفسه من غير واسطة وعبادة خالصة

بمنزلة الصلوة وقد يحاكم بانه ان كان لابد ان لايكون الغير في الحسن لغيره سفيراً محضاً بل لابد وان
يكون حسن الفعل لاجل حسن الوسائط كما قال العلامة التفتازاني في التلويح ان الوسائط ما يكون
حسن الفعل لاجل حسنها وظاهر ان نفس الحاجة والشهوة ليستا كذلك فالحق هو الثاني والا فالحق
هو الاول فالحسن بنفسه على الاول ما لايكون فيه واسطة اصلا لا سفيراً ولا متصفة وعلى الثاني ما لايكون
فيه واسطة متصفة والحسن لغيره على الاول ما يكون فيه احدى الواسطتين المذكورتين وعلى الثاني
ما يكون فيه واسطة متصفة وكون الحسن لغيره ملحقاً بالحسن لنفسه على الاول اذا كانت الواسطة سفيراً
غير اختياري وانما عد من ملحقات الحسن لنفسه لما ان الواسطة اذا كانت سفيراً غير اختيارية لاتكون
متصفة بالحسن فان الفعل الغير الاختياري لايتصف به فيبقى الواسطة في العروض وقسم آخر
من الواسطة في الثبوت فيكون ذو الواسطة الذي هو الفعل متصفا بالحسن حقيقة فلذا الحق بالحسن
لنفسه وعلى الثاني اذا كان حسن الوسائط ساقطاً عن درجة الاعتبار صارت في حكم العدم فصارت
الافعال كلها حسنة لا بواسطة فالحقت بالحسن لنفسه فتدبر والحسن المعنى في نفسه تشبيهاً له بالحسن لغيره
واذا لم تكن الوسائط ساقطة عن درجة الاعتبار فلا وجه لارتفاع الوسائط وصيرورتها في حكم العدم
فلم يلحق بالحسن لنفسه او غير ملحق بالاول وهو ان يكون الواسطة متصفة وهي لاتكون الا فعلاً
اختيارياً متصفا بالحسن بالذات سواء كان ذو الواسطة ايضاً متصفا حقيقة لكن لا اعتبار له بنفسه بل
باعتبار اتصاف الواسطة بالحسن او لا تتصف بنفسه حقيقة لكن تتصف باعتبار الواسطة تبعاً فلا يلحق
بالحسن لنفسه فالثاني وهو الذي يكون اتصاف الفعل بالحسن بتبعية الواسطة بعيد عن الحسن لنفسه
غاية البعد والاول الذي هو احد قسمي الواسطة في الثبوت اعني ما يكون الواسطة وذو الواسطة كلاهما
متصفين بالحسن قريب من الواسطة في العروض لاتصاف الواسطة به فهو ايضاً بعيد عن الحسن لنفسه
فلا يلحقان به ثم ان الغير الملحق بالاول على قسمين الاول ان تكون هذه الواسطة تحصل بوجود ذي

الواسطة وتتادى باداته كالجهاد والحد وصلوة الجنازة فانها بواسطة الكفر والمعصية

واسلام الميت يعني ان الجهاد والحج وان كان فيهما تعذيب عباد الله تعالى وصلوة الجنازة
تشبه بعبادة الجماد لكن الجهاد حسن بواسطة دفع الكفر واعلاء كلمة الله تعالى ولا يحتاج الى امر
آخر والحد حسن بواسطة الزجر عن المعصية فيزجر العاصي وينزجر الناس من تلك المعصية والزجر عن المعصية

حسن لنفسه وبحسنه يحسن تعذيب الفساق باقامة الحدود وهذا الزجر يحصل بنفس اقامة الحد ولا يحتاج الى
امر آخر وصلوة الجنازة حسنة بواسطة تعظيم اسلام الميت فان تعظيمه كان حسناً لنفسه وبحسنه يحسن هيئة
القيام باستقبال الميت والدعاء له وهذا التعظيم يحصل بنفس صلوة الجنازة ولا يحتاج الى امر آخر والقسم
الثاني ان يكون هذه الواسطة حاصلة بوجود ذي الواسطة ولا يتادى باداته كالسعي الى الجمعة لانها
حسنة لاداء الجمعة لكن لا يتادى الجمعة بالسعي وكالوضوء فانه حسن لتحسين الصلوة لكن لا يتادى الصلوة
بالوضوء فقط واعلم ان ذا الواسطة في القسم الاول للحسن لغيره الملحق بالحسن لغيره وان كان مغايراً
لذلك الغير بحسب المفهوم لكنه ليس بمغاير له بحسب الخارج كالجهاد واعلاء كلمة الله وكالحد والزجر عن المعصية
وكصلوة الجنازة وتعظيم اسلام الميت فهو شبيه بالحسن لنفسه من حيث كونه في الخارج عين ذلك
الغير الحسن لنفسه والقسم الثاني منه كما انه مغاير لذلك الغير بحسب المفهوم كذلك مغاير له بحسب الخارج ايضاً
كالسعي واداء الجمعة والوضوء فلا شبه له بالحسن لنفسه كذا صرح العلامة التفتازاني في التلويح ثم ان
المص اختار في الملحق بالاول ان يكون الواسطة سفيراً محضاً لا اتصاف لها بالحسن كالحاجة والنفس
والبيت وكذلك اختار في الغير الملحق بالاول عدم اتصافها بالحسن حيث قال فانها بواسطة الكفر
والمعصية واسلام الميت وقال في الحاشية المعلقة على قوله فانها بواسطة الكفر اشارة الى ان
الواسطة في الفعل لايجب ان تكون حسنة فاندفع ما قيل ان الواسطة
ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها انتهت لايخفى ان المص اختار الوسائط البعيدة وترك القريبة
فان الزكوة والصوم والحج وكذا الكفر والمعصية واسلام الميت وسائط بعيدة والوسائط القريبة هي دفع
حاجة الفقير وقهر شهوة النفس وزيارة البيت في الاول وهدم الكفر والزجر عن المعصية وتعظيم اسلام الميت
في الثاني فكان له ان يختار الوسائط القريبة دون البعيدة وعلى تقدير اختيار البعيدة كان ينبغي
ان يختار في القسم الثاني البعيدة الغير الاختيارية كما انه اختار في القسم الاول البعيدة الغير الاختيارية
مع انه اختار فيه الكفر والمعصية واسلام الميت وكلها بعيدة اختيارية ضرورة ان الكفر للكافر والمعصية
للعاصي والاسلام للمحي الذي مات اختيارية فجهات الكافر وذات العاصي وفنات الميت و
سائط بعيدة غير اختيارية ولم يخترها ولو اريد بالوسائط الوسائط القريبة في كلا القسمين على طريق المجاز بالحذف
يكون مخالفاً لما قال في الحاشية ثم ان ما ذكره مخالف لما صرح به فانهم قالوا ان المراد بالحسن

لنفسه ان يتصف بالحسن باعتبار حسن ثبت في ذاته والحسن لغيره ما يتصف بحسن ثبت في غيره وهكذا
اقسام القبح فالقبيح اما قبيح بعينه وهو على نحوين الاول ما لا يقبل بحجة السقوط كالكفر وثانيهما ما يحتمل السقوط
كاكل الميتة واما قبيح لغيره وهو اما ملحق بالاول بان تكون الواسطة مهدرة فيه ومثله البعض الاعاظم
بالغصب فانه حرام لتعلق حق الغير لكن هذه الواسطة مهدرة فصار الغصب حسرا او قبيحا بالذات
واما غير ملحق بالاول كالبيع وقت النداء فانه مفض الى فوات صلوة الجمعة ولعل الحق ان الوسائط
ان لم تكن اختيارية لم تكن متصفة بالحسن والقبح فتصير غير معتبرة بل مهدرة كترك الزكوة وترك الصوم و
ترك الحج فانها منعت نظرا الى الحاجة والنفس والبيت وظاهر انه لا اختيار للعبد فيها فصار ترك
العبادات المذكورة قبيحا لنفسه فتكون ملحقة بالاول وان كانت اختيارية كترك الجهاد وترك الحد وترك
صلوة الجنازة فتكون غير ملحقة بالاول الامر المطلق مجردا عن القرينة اي مجردا عن القرائن الدالة
على خصوص الحسن في المامور به من الحسن لذاته او لغيره هل للحسن لنفسه لا يقبل السقوط كما اختاره
شمس الائمة السرخسي وجه اختياره ان الامر المجرد للطلب الحتمي والطلب الحتمي من الشارع الحكيم يقتضي
اعلى انواع الحسن وهو ما يكون لذاته لا يقبل السقوط الا ان يقال ان القول بان الطلب الحتمي يقتضي
اعلى انواع الحسن تحكم بحت الا ترى ان في العبادات الاربعة طلبا حتميا وليس الحسن لنفسه غير قابل
للسقوط قال بعض الاكابر هذا النقل ليس بمطابق للاصل فانه قال والاوضح عندي ان مطلق الامر يثبت
حسن المامور به بعينه ولم يوجد في كتابه اثر عدم قبوله السقوط نعم قال فخر الاسلام ان الامر المطلق في
اقتضاء صفة الحسن يتناول الضرب الاول من القسم الاول ويحتمل الضرب الثاني بدليل والضرب الاول
هو الحسن لعينه الغير القابل للسقوط وهو الاظهر لان الامر يقتضي الحسن الذاتي والسقوط من عارض ولم
يدل الامر عليه فمن تتبع الامر يجد ذلك او للحسن لغيره كما في البديع حكاية ولم يذكر قائله
لثبوت الحسن في المامور به اقتضاء فيثبت الادنى يعني ان الحسن في المامور به انما هو لكون الآمر
حكيما لا يامر بما لا يكون حسنا وهذا معنى الاقتضاء والضرورة انما تتقدر بقدرها فيقتضي ادنى درجات الحسن
وهو الحسن لغيره والحق ما قيل ان الامر المطلق للطلب الحتمي وهو انما يصدر من الحكيم الآمر اذا تصور حسن الفعل
لذاته او لغيره قابلا للسقوط او لا فيحصل الطلب المذكور من الاقسام الاربعة للحسن فان المنظور للحكيم
الآمر في مقام خاص حسن خاص وفي مقام آخر حسن آخر فاقتضاء البعض دون البعض كما ينادي

عليه المذهبان المذكوران ترجيح بلا مرجح فان الامر المطلق للحسن المطلق الباب الثاني في الحكم وهو
خطاب الله قال في الحاشية الخطاب لغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام هذا مفهومه بحسب
اصل اللغة ثم نقل الى الكلام الموجه نحو الغير للافهام وهو المراد ههنا اللهم الا ان يراد بالحكم المعنى المصدري
فيحمل الخطاب على المعنى الاصلي كذا ذكره السيد في حواشيه على قول شارح المختصر ان الخطاب توجيه الكلام
نحو الغير للافهام وباضافته الى الله تعالى يخرج خطاب من سواه اذ لا حكم الا لله والرسول والسيد انما وجب
طاعتهما بايجاب الله تعالى اياها قيل في حواشي الفاضل ميرزا جان قول شارح المختصر حيث
قال الحكم كما علمت نفس خطاب الله تعالى فالايجاب نفس قوله افعل بلا اثر تفسير
الخطاب بالتوجيه لا بالكلام الموجه فلا حاجة الى النقل ثم قال هذا الفاضل لكن
كون الخطاب كلاما لفظيا او نفسيا يقتضي ان يراد المعنى المنقول اليه والاولى ان لا يرتكب النقل لانه
خلاف الاصل بل يحمل ارادة الكلام الموجه منه على انه معنى مجازي له وفي قوله والاولى اشارة الى ان المعنى
الثاني هو المعنى الحقيقي اصطلاحا وهو المتبادر والمعنى اللغوي معنى مجازي في الاصطلاح والتخاطب في
الفن انما يكون بالمعنى الاصطلاحي وسيجيء ان المعنى الحقيقي ما يكون موضوعا له في اصطلاح به التخاطب
وبالجملة انعقاد الاصطلاح على المعنى الثاني دال على انه معنى حقيقي اصطلاحي وهذا يرجح كونه منقولا وانما
يصار الى المجاز اذا لم يدل قرينة دالة على النقل فافهم واورد عليه المص بقوله اقول المراد من قوله
قول شارح المختصر افعل المقول الذي هو افعل لا المعنى المصدري فالمراد من الخطاب هو الكلام لا التوجيه
ويدل عليه قوله اي قول شارح المختصر فيما بعد ان في تسمية الكلام خطابا خلافا وهو مبني على
تفسير الخطاب فان قلنا انه الكلام الذي علم انه يفهم كان خطابا وان قلنا انه الكلام الذي افهم
لم يكن خطابا فتدبر انتهت المتعلق بفعل المكلف اعلم انه نقل عن الامام الغزالي انه قال الحكم
خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين فقال العلامة التفتازاني في شرح الشرح لا خفاء في انه ان
اجري على ظاهره لم يتناول شيئا من الاحكام اذ لا يصدق على حكم ما انه خطاب متعلق بجميع افعال المكلفين
فالمراد تعلقه بفعل ما وتوضيحه ما افاده السيد المحقق انه من قبيل زيد يركب الخيل وان لم يركب الا واحدا
منها وليس هناك مجاز باطلاق الجمع على الواحد بل يفهم ان ركوبه متعلق بجنس هذا الجمع لا بجنس الحمار مثلا
فالمراد تعلقه بجنس الفعل من جنس المكلف لا تعلقه بجميع افعال المكلفين فانه ظاهر البطلان فلا يتعين الحمل

بالخطاب المتعلق بفعل كل مكلف بل يشمل الخطاب المتعلق بفعل مختص بمكلف فلا يرد على جامعية الحد خواص
النبي صلى الله عليه وسلم ثم لما كانت الالفاظ المستعملة في الحدود يعتبر فيها الحيثية وان لم يصرح بها فيصير
المعنى المتعلق بفعل المكلف من حيث هو مكلف فلا يرد على ما نعيته الحد قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون
وكذا قوله تعالى خالق كل شئ لان تعلق هذا الخطاب بفعل المكلف ليس من حيث هو فعل المكلف اما في
القول الثاني فظ واما في الاول فلانه يعم فعل المكلف وغيره لشموله جميع اولاد آدم عليه السلام وان جعل
من باب التغليب شمل جميع الحيوانات وافعالها ايضا واعترض عليه بوجهين الاول ما قال العلامة
التفتازاني في شرح الشرح ان اعتبار حيثية التكليف فيما يتعلق بخطاب الاباحة بل الندب والكراهة
موضع تامل وفيه ان اطاعة كل حكم تتصور على وجهين الاعتقاد لذلك الحكم والعمل بمقتضاه ففي الاباحة وان
كان الطلب بشرط المشية فلا تكليف في عمل المباح لكن اعتقاد الاباحة واجب ففي اطاعة حكم الاباحة
تكليف بهذا الوجه وكذا الندب والكراهة بل فيهما تكليف بوجهين لان فيهما تكليفا بالطلب الترجيحي
في فعل المندوب وترك المكروه بان يثاب في الاول ويعاقب في فعل المكروه وتكليف اعتقادهما
حتما على ان اباحة الطرف الآخر لهما بمعنى عدم المواخذة وعدم المراضاة اصلا ممنوع اذ عسى ان يكون في
ترك المندوب عتابا ولوما وان لم يكن عقابا وفي ترك المكروه رضاء ومدح وان لم يكن ثوابا والثاني ما
قال السيد المحقق انه يرد على الحد بعد اعتبار الحيثية المذكورة انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم
فانه لكونه وعيدا لا يتعلق الا بفعل المكلف من حيث هو مكلف وليس بحكم شرعي اتفاقا وفيه ان عدم
كونه حكما شرعيا ممنوع لان معناه لا تعبدوا شيئا من دون الله وانكم وما تعبدون من دونه حصب جهنم
ففيه طلب واقتضاء ضمني ولدفع هذين الايرادين زاد قوله اقتضاء اي طلبا حتميا او تخييرا اي
طلبا بشرط المشية فنحو والله خلقكم وما تعملون ليس منه لعدم الاقتضاء او التخيير فيها لانه اخبار بحال الفعل والاقتضاء
او التخيير انشاء فاندفع النقض عن الحد وكلمة او ليس للشك والابهام بل للتسوية فلا يضر الحد والمراد بالفعل
اعم من الكف ومن فعل القلب والجوارح فلا يخرج وجوب كف المنهيات ووجوب الايمان و
ههنا ابحاث الاول انه لا ينعكس الحد فانه يخرج عنه الاحكام الوضعية يعني ان بعد زيادة
قيد الاقتضاء او التخيير في الحد يرد على جامعية الحد الحكم بكون الشي دليلا مثل زوال الشمس دليل
وجوب الصلوة والاجماع والقياس دليلان لوجوب العمل والحكم بكون الشي سببا مثل الزنا سبب

لوجوب الجلد وحكم كون الشي شرطا مثلا الطهارة شرط لصحة الصلوة وطهارة المبيع شرط لصحة الانتفاع
به فمنهم من زاد وضعا فدخلت الاحكام الوضعية في الحد ومنهم من لم يزد قيد الوضع فتارة
يمنع خروجها عن الحد ويدعي ان في الاحكام الوضعية اقتضاء ايضا فان الاقتضاء المذكور في الحد
اعم من الصريح والضمني فان الاحكام الوضعية فيها اقتضاء ضمني فان سببية الوقت للصلوة
معناه ان الصلوة واجبة عند زوال الشمس فهذا الوجوب وان لم يكن مذكورا في بيان السببية صريحا
الوقت للصلوة لكنه يفهم التزاما قال في الحاشية اي سلمنا انه غير الاقتضاء لكنه
متضمن له لان سببية الزنا لوجوب الحد في قوة وجوب الحد عند الزنا وعليه فقس
انتهت ولما كان لقائل ان يقول انه يدخل في الحد القصص لان فيها ايضا اقتضاء ضمنيا فانه يفهم منها ايضا
الاجتناب عن امثال افعالهم السيئة واتيان امثال افعالهم الحسنة اجاب عنه بقوله والقصة
من حيث انها كذلك لا اقتضاء فيها قال بعض الاعاظم ان اريد بالاقتضاء الضمني الدلالة على الاقتضاء ولو التزاما فعدم
كون القصة دالة عليه ممنوع اذ يفهم منه الاتعاظ البتة وان اريد انه لا دلالة للقصة على الاقتضاء مطابقة
او تضمنا او التزاما مقصودة بالذات فمسلم لكن كون الاحكام الوضعية دالة على الاقتضاء مقصودة بالذات
ممنوع فان قوله صلى الله عليه وسلم لا يقبل الله الصلوة من غير طهور لا يفهم منه بهذا الكلام الا الاشتراط
واما اقتضاء وجوب الوضوء مثلا فواجب من جهة وجوب الصلوة وفيه ان المقصود من وضع الاسباب
والشرائط والدلائل طلب المسببات والمشروطات والمدلولات بخلاف القصة من اخبار الامم
الماضية اذ يجوز ان يكون المقصود منه الاستعلاء واظهار القدرة العظيمة على ان القصة نفسها
لا تدل على الايجاب والحرمة وغيرهما اصلا بل يدل عليها حجة اخرى مثل قوله تعالى فاعتبروا يا
اولى الابصار او الاجماع على ان شرائع من قبلنا دليل لوجوب العمل ما لم يقم دليل النسخ وما في
التحرير ان الوضع مقدم عليه اي على الحكم فان وضع الشارع سببية الوقت موجب
لوجوب الصلوة والموجب مقدم فهما متغائران فتاويل الحكم الوضعي بان زوال الشمس سبب لوجوب
الصلوة والصلوة واجبة عند زوال الشمس وادراج الحكم الوضعي في الحكم الاقتضائي غير معقول لا يضر
النحن بصدده لصدق الحكم الاقتضائي الاعم من الصريح والضمني على الحكم الوضعي وان كان الحكم
الاقتضائي الصريح مباينا للحكم الوضعي ومؤخرا عنه فالحكم الوضعي يتضمن الحكم الاقتضائي وما قال العلامة

التفتازاني في التلويح ان التغاير لا يضر اصحية الاقتضاء بل التغاير بين الاعم والاخص ضروري فلا مضايقة
في صدق الحكم الاقتضائي على الحكم الوضعي وكونه اعم منه ففيه ما افاد بعض الاعاظم ان المراد بالتغاير
المباينة والوضع مباين للاقتضاء وموجب له وتارة اجاب هذا المتقي بمنع كونها من الخطاب فانا
لا نسمي الخطابات الوضعية حكما وان سمى غيرنا ولا مشاحة في الاصطلاح البحث
الثاني من المعتزلة ان الخطاب عندكم قديم والحكم حادث لثبوت عدمه بالنسخ وما ثبت
قدمه امتنع عدمه والاولى ان يقال ما ثبت عدمه امتنع قدمه ومحصله اذا ثبت عدم الحكم امتنع قدمه و
ثبت حدوثه فثبت حدوث الحكم لا يجوز تفسير القديم بالحادث والجواب ان الحادث هو التعلق
يعني ان الخطاب والحكم كليهما تعبيران عن صفة بسيطة قديمة لكن تعلقها بخصوصيات المحكوم
والمحكوم به تنجيزا في عالم الوجود حادث يقتضي وجودهما ومن هذه الحيثية يوجد اقسامها من الوجوب
والحرمة وغيرهما فجاز تعبير احدهما بالآخر فافهم البحث الثالث ان الحد منتقض ضربا باحكام
افعال الصبي من مندوبية صلاته وصحة بيعه ووجوب الحقوق المالية في ذمته فان
تحقيقه ان التكليف سواء اختص بحكمين اعني الوجوب والحرمة كما هو رأي العلامة التفتازاني او عمم
التكليف بالاحكام الاربعة بالنظر الى الطلب الحتمي في الواجب والحرام والطلب الترجيحي في
المندوب والمكروه او عمم التكليف بالاحكام الخمسة بان الاعتقاد بحقية جميع الاحكام من الشارع
واجب تحقق في الصبي العاقل اما على الاول فلوجوب الحقوق المالية عليه كوجوب ضمان المتلفات
ووجوب نفقة عياله اوله كوجوب الارث والوصية واما على الثاني فلتحقق الوجوبات المذكورة ومندوبية
صلاته وعلى الثالث يجب الاعتقاد لتحقق عقله واجيب بانه لا خطاب للصبي انما الامر للتمرين
على الصلوة للاعتياد لا للثواب بل له الثواب عليها لا داء اي اداء الحقوق من مال الصبي والصحة
عقلي فانها تتم بالمطابقة يعني ان الصحة عبارة عن كون الشيء مطابقا للحقيقة المعتبرة
شرعا فصحة البيع عبارة عن مطابقته للحقيقة المبينة في الشرع والمراد بالمطابقة كونه فردا منها ولا ريب
ان هذا المعنى عقلي غير مفتقر الى الشرع فلا يكون حكما وفيه ما فيه قال في الحاشية اشارة الى ما قيل
ان صلوة الصبي مما يثاب به هو ولا يعاقب على تركه فكيف لا يكون مندوبا
فنفي الثواب عن الصبي غير جائز لانه من اهل النية لتحقق عقله وثواب الاعمال انما يكون بالنية قال

بعض الاعاظم في نفي الثواب عن الصبي مخالفة للاحاديث المشهورة فصدق على صلوته حد المندوب فلا مجال
لمنع مندوبية صلوته وبهذا ظهر ان القول بانه لا ثواب للصبي اصلا بعيد غاية البعد
كيف ويلزم ان يكون صلوة الصبي الذي لا ولي له لغوا والاظهر ان يقال ان ترتب الثواب
ليس موقوفا على التكليف بل جرى عادته تعالى بان لا يضيع اجر من احسن عملا فتامل
انتهى اعلم ان الصبي اذا كان عاقلا يجب عليه الايمان بالله والرسول والاعتقاد بحقية ما جاء
به الرسول من الاحكام الخمسة تنجيزا فهو مخاطب ولكن لا يتوجه عليه خطاب الاعمال وجوبا وحرمة و
استحبابا وكراهة وتخييرا لكونها معلقة باسبابها فالصبي مطلقا غير مكلف بهذا المعنى كالبالغ
المجنون فالصبي اذا عقل وميز بين الايمان والكفر واختار الايمان صح واذا صح الايمان من الصبي العاقل
صح في حق احكام الدنيا وفي حق احكام الآخرة فلا يبعد ايصال الثواب اليه للايمان والعبادات لان
رحمته وسعت كل شيء فمندوبية صلوته ليست الا الصحة المطابقة والمتابعة للبالغين في اصل الواجب لهم وحرمة كفره ليس الا الصحة
المطابقة والمتابعة للبالغين في ان الحرام هي ... عقلا غير متوقف على الشرع فلا يصدق حد المندوب والواجب والحرام على افعاله لان
حد الحكم خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف حتما او ترجيحا والدليل على ان الصبي غير قابل لتعلق
خطاب الشارع بالذات ان الشارع امر الاولياء لامر الصلوة للصبيان كما يامر السلطان للاعالي
للامر للاداني فلا يدخل في خطاب الشارع بالذات الا البالغ العاقل واعلم ان لبعض الاعلام ههنا
كلاما من وجوه الاول انه لما لم يتعلق الخطاب بافعال الصبي فلا حكم فيها وحسن العمل عند الاشعري
موقوف على الحكم فلا يدخل الصبي فيمن احسن عملا فلا يصح ما ذكره المص من قبل الاشعري اذ لا حسن
ولا قبح من غير خطاب عنده وفيه ان حسن العمل وكذا قبحه صفة الكمال والنقصان وهو غير موقوف على
الحكم عنده ايضا بل الحسن والقبح بمعنى استحقاق الثواب والعقاب في الآخرة موقوفان على اطاعة الحكم
وعدمها بالذات او بواسطتها على الحكم فدخل الصبي فيمن احسن عملا الثاني انهم صرحوا ان ضمان
المتلفات يجب في مال الصبي فلو لم يجب على الصبي كان الاخذ من ماله ظلما فان الحقوق المالية كضمان المتلفات
يجب في ماله اولا ثم ينوب عنه الولي في ادائه والجواب ان لصيانة حقوق العباد توجه الخطاب
الالهي الى الاولياء ليؤدوا حقوقهم من مال المتلف المالك وهذا هي العدالة وليس ظلما اصلا بل الظلم
ان يجب من مال الولي او جعل اتلاف الصبي هدرا لعدم الانصاف لصيانة الحقوق فالزجر على المتلف

فالعدالة ان يجب على الولي لكون الصبي غير قابل للخطاب وفي مال الصبي بصيانة حق الغير وتحصيل الانزجار في الصبي الثالث ان كون الصحة عقلية ممنوعة بل ان بيعه نافذ مع اذن الولي وهذا حكم شرعي البتة فان معناه ان بيعه بعد الاذن سبب لملك المشتري كبيع المكلف ولا يتحقق هذا الا بعد اعتبار الشارع ذلك فلا يكون صحة بيع الصبي حكما عقليا بل هو حكم شرعي فلا يصح قوله لا خطاب للصبي والجواب ان الصبي غير قابل للخطاب كما مر بل الخطاب للولي ومع اذن الولي اذا صار بيع الصبي سببا مطابقا للحقيقة المبينة في الشرع نسب اليه كبيع الفضولي مع اذن المالك وقد عرفت ان المراد بمطابقته لها كونه فرداً منها وهذا المعنى عقلي غير محتاج الى الشرع فلا تكون المطابقة حكما شرعيا ايضا فلا حكم في فعل الصبي وبهذا ظهر ان ما قال صدر الشريعة الصواب ان يقال الخطاب المتعلق بفعل العبد ليس بصواب البحث الرابع انه يخرج عن الحد ما ثبت بالاصول الثلثة غير الكتاب من السنة والاجماع والقياس لانه ليس بخطاب الله تعالى بل خطاب الرسول عليه السلام والمجتهدين والجواب انها كاشفة عن الخطاب لان وجوب اطاعة الرسول والاجماع والقياس انما هو بايجاب الله تعالى فامرهم كاشف عن الايجاب الذي هو خطابه تعالى فالثابت بها اي بالاصول الثلثة ثابت به اي بالخطاب الالهي فخطاب الرسول والاجماع والمجتهد مستند الى خطاب الله تعالى فلا يخرج عن الحد ما ثبت بالاصول الثلثة لان المراد من خطاب الله تعالى خطابه ابتداءً او انتهاءً ولما كان ههنا مظنة ان يقال ان نظم القرآن ايضا كاشف عن الخطاب النفسي الذي هو الحكم والخطاب فلم يطلق الكاشف عليه قال واما عدم عد نظم القرآن منه اي من الكاشف مع انه كاشف عن النفسي فلان الدال كانه المدلول فلا يسمى كاشفا تادبا بل خطابا اعلم ان الكلام صفة حقيقية بسيطة ذات تعلق تصلح لان يقصد بها الافهام للغير فمتى شاء فيما لا يزال وجود الافهام يصدر عنه التكلم وهو تعلق تلك الصفة بالالفاظ والمعاني لقصد الافهام للغير تعلقا حادثا وهو من الافعال لا من الصفات وما بطل عقلا ونقلا هو كونه تعالى محلا للكيفيات الحادثة لا كونه مصدرا للافعال الحادثة فالكلام اللفظي الحاصل من فعل المتكلم دال على الكلام النفسي الازلي وقد يجعل الكلام اللفظي الحاصل من فعل الرسول الذي هو تكلمه دالا عليه وقد يجعل كلام الاجماع او المجتهد او اولي الامر ايضا دالا عليه لكن دلالة كلها بواسطة الكلام اللفظي الحاصل من تكلمه تعالى ولذا قالوا

وجوب اطاعة الرسول والاجماع واولي الامر والسيد والوالدين بايجاب الله تعالى فللكلام اللفظي له تعالى زيادة اختصاص مع الكلام النفسي بالنسبة الى غيره وهي علاقة التعبير بالمعبر عنه بخلاف السنة والاجماع فانهما وان كانا كاشفين عن الخطاب لكن ليس لهما علاقة العنوان بالمعنون ولذا خصوا اطلاق الكاشف على غيره لا عليه واطلقوا الدال عليه وعلى غيره جميعاً فتحقق ان مرجع الاربعة الى الكلام النفسي القائم بذاته تعالى لما تقرر انه لا حاكم سواه تعالى وما قيل من انه يجوز ان يعمم بحيث يشمل الكلام النفسي القائم بالرسول صلى الله عليه وسلم والقائم بالمجتهد القائس والقائم بالمجمعين ليس بشيء اذ المجتهد القائس اذا استنبط علة في المنصوص بالنظر فيما هو طريق الاستنباط واذعن بالحكم في الفرع نظرا الى وجود تلك العلة التي هي مناط الحكم فيه فالكلام النفسي الذي هو مرجع القياس ان كان اعتقاده بالحكم في الفرع فهو نتيجة القياس وان كان اعتقاده بان هذا الوصف علة للحكم فمن البين ان الاعتقاد من حيث هو اعتقاد ليس بكلام نفسي قطعاً ضرورة كون الكلام النفسي صفة مغايرة للعلم ولو اعتباراً بل من حيث انه يفاد بالكلام اللفظي اي تلفظه بالعبارة القائلة بانه علة وظاهر ان هذه الحيثية لا مدخل لها في حجية القياس بل المجتهد كلما اعتقد ان هذا الوصف علة وانه موجود في الفرع وجب عليه ان يعتقد الحكم وان يعمل به وان قيل لعل مطمح نظر القائل ان قياس المجتهد حجة في حق مقلده فهو يقول للمقلد ان الحكم في المسئلة الفلانية كذا والغرض ان هذا المقول ليس بحجة بل الحجة مدلوله الذي هو كلام نفسي يقال القياس حجة في حق المجتهد اولا وفي حق المقلد ثانيا فاذا ظهر انه لا معنى لاعتبار كلامه النفسي في حقه كان اعتباره في حق المقلد لغواً والحاصل ان ماهية القياس ليست الا اعتقادات مجتمعة منتجة للاعتقاد بالحكم فان ارجعت حجيته الى الكلام النفسي القائم بذاته تعالى لكان ارجاعاً صحيحاً موافقا لما تقرر ان القياس مظهر لا مثبت وان ارجعت الى الكلام النفسي القائم بنفس القائس فاما ان يكون عين تلك الاعتقادات فما فيه هي القياس بعينه فما معنى الارجاع واما ان يكون عين الاعتقاد بالحكم فهذا هو مدلول القياس متأخر عنه وايضا الحكم الثابت بالقياس اذا كان وجوب فعل فالكلام النفسي اعني ما هو ثبت له انما هو معنى صيغة الطلب فهو انشاء الوجوب وظاهر ان القائس لا يصلح منشأ للوجوب وانما المنشئ هو الله تعالى فحسب لا الرسول عليه السلام فضلا عن القائسين وبالجملة من تأمل لم يخف عليه ان ارجاع حجية القياس الى الكلام النفسي القائم بنفس القائس

لامعنى له وكذا الاجماع فانه ليس الا اعتقادات متوافقة سواء وجد من المعتقدين التلفظ او لا والكلام النفسي القائم بنفوس المجمعين اما عين تلك الاعتقادات او غيرها والثاني غير ظاهر وعلى الاول لا معنى للارجاع المستدعي للتغائر واما ان ارجع حجية الاجماع الى الكلام النفسي القائم به تعالى ليصح اذ حاصله ان الاعتقادات من حيث انها اعتقادات لا تصلح موجبة لشيء بل الموجب انما هو ايجابه تعالى علينا العمل بما هو معتقد الكل وهو المعنى بالكلام النفسي القائم به تعالى فتدبر ولما كان لقائل ان يقول لا ينسبون الكشف الا الى القياس مع ان كلا من الامور الثلثة المذكورة كاشفة عن الخطاب الالهي ومشتركة في انها دالة على الكلام النفسي بواسطة دلالة الكلام اللفظي الحاصل من تكلمه تعالى قال وما عن

الحنفية ان القياس مظهر وكاشف دون السنة والاجماع فمبنى على انه اصرح في الفرعية

فان القياس يحتاج الى مقيس عليه حال اخذ الحكم من القياس بخلاف السنة والاجماع اذ لا يحتاج كل واحد منهما في حال اخذ الحكم منهما الى شيء سواهما فلهذه التفرقة نسبوا اثبات الحكم اليهما وكشف الحكم الى القياس قال ثم في تسمية الكلام في الازل خطابا خلاف والحق انه ان فسر

الخطاب بما يفهم اي يصلح للافهام للغير كان خطابا فيه اي في الازل لانه صالح للافهام وان وقع افهامه فيما لايزال وان فسر بما افهم اي بما وقع افهامه لم يكن في الازل خطابا اذ لم يتحقق الافهام فيه لاحد من المخلوقات لعدم فهمهم لعدم وجودهم في الازل مع ان الفهم لازم لوجود الافهام فهو نزاع لفظي قال بعض الشراح النزاع المذكور مع كونه لفظيا ليس من داب المحصلين في غاية السخافة فان الخطاب عبارة عن توجيه الكلام نحو الغير او عبارة عن الكلام الموجه والتوجيه بالقوة ليس توجيها بالحقيقة وصدق المشتق لابد له من قيام مبدء الاشتقاق في الحال كما تقرر في مقره والتوجيه في المآل ليس معنى التفسيرين المذكورين فالحق انه ليس بخطاب في الازل حقيقة بل فيما لا يزال ويبتنى عليه انه حكم في الازل او فيما لا يزال فالكلام ان كان خطابا في الازل فهو حكم فيه وان لم يكن خطابا لم يكن حكما فان قيل كيف يتاتى ازلية الحكم مع ان الخطاب المتعلق بافعال المكلفين والتعلق حادث يقال المراد في حد الحكم التعلق الاعم من التعليقي والتنجيزي والحادث التنجيزي قال بعض الشراح ان سلم ان نفي كونه خطابا في الازل يستلزم نفي كونه حكما فيه فان رفع احد اجزاء المعرف بالكسر يستلزم رفعه ورفع المعرف بالكسر يستلزم رفع المعرف بالفتح لكن لا يستلزم

اثبات كونه خطابا فيه اثبات كونه حكما فيه فان صدق احد اجزاء المعرف لا يستلزم صدق المعرف بل قد يحتاج الى قيود زائدة لم يثبت وجودها ومن تلك القيود ههنا تعلق الخطاب على النحو المخصوص ولم يثبت وجوده في الازل وفيه ان تعلق التعليقي ثابت في الازل وان لم يوجد التنجيزي فيه فثبت تمام الحد في الازل فيلزم اثبات المحدود وفيه تم لما فرغ عن بيان حد الحكم شرع في بيان اقسامه

فقال ثم الاقتضاء الذي في حد الحكم ان كان حتما لفعل غير كف فالايجاب فهو نفس الامر النفسي الذي هو

مدلول اللفظي او ترجيحا فالندب او الكف حتما فالتحريم او ترجيحا فالكراهة والتخيير الاباحة

ههنا كلام من وجوه الاول ان الطلب الحتمي للكف ايضا ايجاب وقد اعتبرتم في حد الايجاب حتما غير كف فيخرج عنه ولا يصح الدخول في باقي الاقسام فيختل الحصر في الاقسام الخمسة والجواب ان الاقتضاء الماخوذ في تعريف الحكم وان كان اعم من اقتضاء فعل غير كف حتما ومن اقتضاء فعل كف لكن قيد بالايجاب بكونه غير كف ليحترز عن التحريم والايجاب المطلق وانما لم يوخذ بحيث يكون التحريم فردا منه ومشمولا له لان المقصود ههنا بيان تمايز انواعه بتمايز احكامها فينفصل الى ايجاب ماخوذ على وجه اخص واي تحريم مباين له وبحث عن كل واحد من القسمين على سبيل الانحياز والتميز ومن ثمه قالوا الطلب الحتمي لفعل غير كف ايجاب خاص مقابل للتحريم وذلك الايجاب نفس الامر النفسي ومدلول الامر اللفظي والطلب الحتمي لكف تحريم خاص مقابل للايجاب المذكور وذلك التحريم نفس النهي النفسي ومدلول النهي اللفظي وان كان الايجاب المطلق والتحريم المطلق متساويين لصدق تحريم الكف على القسم الاول للايجاب وايجاب الكف على القسم الثاني منه فلا يلزم اختلال الحصر وما قال بعض الاعاظم الصواب ان لا يقيد بغير الكف ففيه نظر لانه لو لم يقيد لزم ان لا تكون الاقسام متباينة فيلزم كون قسم الشيء قسيما له لان التحريم فرد للايجاب والكراهة فرد للندب الثاني انه ان كان في تخيير طلب لدخل في الاقتضاء فلا يصح جعله مقابلا له والا يلزم ان لا يكون حكم الاباحة انشاء او مدلولا للامر والجواب ان الطلب بالتخيير طلب بشرط المشية المطلوب منه اي ان شئت الفعل فافعل وان شئت الترك فاترك والمراد بالاقتضاء الطلب لا بشرط المشية فتقابلا ويعلم ان المشهور عند الحنفية ان الامر اللفظي وان كان حقيقة في الايجاب مجازا في الندب لكن الامر النفسي الذي هو عبارة عن اقتضاء فعل غير كف حتما كان او ترجيحا يشمل النوعين كما ان النهي النفسي عبارة عن اقتضاء كف حتما او ترجيحا فيشمل التحريم والكراهة والحق ان الامر اللفظي والنهي اللفظي دالان

على النفسي وحال المدلول حال الدال فكما ان الامر اللفظي والنهي اللفظي حقيقتان في الايجاب والتحريم ومجازان في الندب والكراهة عند قرينة صارفة عن ارادة الحقيقة كذلك النفسي منهما واعلم ان ما ذكر من التقسيم انما هو بالنظر الى نفس الحكم الحقيقي وهو الخطاب النفسي الذي يدل عليه الخطاب اللفظي والحنفية لما وجدوا الاحكام ما ثبت بدليل ثبوته قطعي ودلالته قطعية مخالفة لما ثبت بدليل ثبوته ظني ودلالته ظنية

لاحظوا في التقسيم حال الدال في الطلب الحتمي فقالوا ان ثبت الطلب الجازم بقطعي

فالافتراض ان كان ذلك الطلب للفعل والتحريم ان كان ذلك الطلب للكف او بظني

الثبوت او الدلالة فالايجاب ان كان ذلك الطلب للفعل وكراهة التحريم ان كان ذلك الطلب للكف وحكم الافتراض والتحريم ان منكرهما كافر وحكم الواجب وكراهة التحريم ان منكرهما ليس بكافر بل عاص يستحق العقاب ثم نقاس عليه حال الدال في الطلب الترجيحي بانه ان ثبت بدليل قطعي لا شبهة فيه ثبوتا ودلالة فمنكره كافر وهو الندب ان كان طلبا للفعل وكراهة التحريم ان كان طلبا للكف وان ثبت الطلب الترجيحي للفعل او الكف بدليل ظني فيه شبهة اما ثبوتا او دلالة فمنكره لا يكون كافرا بل عاصيا فان كان للفعل يدخل في الندب وان كان للكف يدخل في كراهة التنزيه فهذه ثمانية اقسام للحكم الطلبي واما الحكم التخييري اعني الاباحة فهو ايضا قسمان لانه اما ان ثبت اباحته بالدليل القطعي فمنكره كافر والا فصارت عشرة اقسام وانما اعتبروا سبعة اقسام وتركوا التفصيل في كراهة التنزيه والندب والاباحة لان الطلب الحتمي عمدة في باب الاحكام لكثرة تعلقه بالاعتقاديات والعبادات وللخوف على تاركه ثم ان النزاع بين الحنفية والشافعية لفظي قسمت الحنفية الطلب الحتمي للفعل بدليل قطعي افتراضا وللكف بدليل ظني كراهة التحريم والشافعية لم يسموا بهما بل ادخلوا الاول في الايجاب والثاني في التحريم وزعم من زعم من الشافعية ان النزاع معنوي في ان الافتراض في كلام الشارع على ايهما يحمل فالحنفية حملوا الافتراض على ما ثبت بدليل قطعي والشافعية حملوا على ما يشمل ما ثبت بدليل ظني ايضا ليس بشيء لان اطلاق الافتراض في لسان الشرع ليس الا على معنى الالزام لا غير وما قال بعض الاعاظم ان النصوص كلها كانت قطعية في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم والظن انما نشأ بعد ذلك الزمان ففيه انها انما كانت قطعية الثبوت في ذلك الزمان وظنية الثبوت انما نشأ بعد ذلك الزمان واما ظنية الدلالة فقد كانت في بعض النصوص في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم

ايضا وان امكن قطعيتها بالرجوع اليه صلى الله عليه وسلم ولكن لم يتفق او اتفق لبعض الصحابة ولم يعلم

ويتشاركانهما ضمير الفاعل للايجاب وكراهة التحريم وضمير المفعول للافتراض والتحريم في استحقاق العقاب بالترك

يرد عليه ورودا ظاهرا ان تارك فعل الحرام والمكروه بالكراهة التحريمية لا يستحق العقاب وان اريد تركهما من حيث الحرمة والكراهة اي ترك تحريمية وكراهة بمعنى عدم الاعتقاد بهما فمع ان الظاهر من كلامهم ان تاركهما عاص وليس بكافر ومنكر الحرام كافر فتوجه عليه انه لا تخصيص للمكروه والحرام فيه بل المباح الثابت اباحته بدليل قطعي يشارك في الحكم المذكور فان تارك المباح من تلك الجهة مستحق للعقاب بل كافر والجواب ان المراد بالترك ترك العزيمة اي الكف عن الفعل فتركهما عبارة عن مباشرتهما ولا ريب ان مباشرة المكروه والحرام يوجب استحقاق العذاب والحاصل ان استحقاق العذاب كما يكون بترك العزيمة في الافتراض اي بترك اتيان الفرض ويستحق العقاب بترك العزيمة في التحريم اي بترك الكف عن الحرام كذلك يستحق العقاب بترك العزيمة في الايجاب وهي اتيان الواجب ويستحق العقاب بترك العزيمة في كراهة التحريم وهي الكف عن المكروه التحريمي ومن ههنا اي من

اجل التشارك في هذا اللازم قال الامام محمد كل مكروه بالكراهة التحريمية حرام تجوزا لانه اراد بالحرام ههنا استحقاق العقاب بترك الكف مجازا بذكر الملزوم وارادة اللازم المشترك بقرينة صارفة عن ارادة الحقيقة لان محمدا يكفر جاحد الحرام ولا يكفر جاحد المكروه بالكراهة التحريمية والحقيقة ما قال انه اي

المكروه في المطلب الحتمي الثابت بالدليل الظني المقابل للحرام الثابت بالدليل القطعي الى الحرام اقرب في استحقاق العقاب بترك الكف ويعلم ان الحنفية كما اصطلحوا على اطلاق الافتراض على قسم من الواجب وهو ما ثبت بدليل قطعي واطلاق كراهة التحريم على قسم من الحرام وهو ما ثبت بدليل ظني كذلك اصطلحوا على اطلاق الافتراض على ما يكون ركنا او شرطا لعبادة فيقال انه فرض فيها وان كان ثابتا بدليل ظني كما يقال مسح ربع الراس فرض في الوضوء واصطلحوا على اطلاق الواجب على ما لا يكون ركنا ولا شرطا بل كمالا للعبادة ولكن كان حتما سواء كان الحتم مقطوعا كما يقال الستر واجب في الطواف اولا كما يقال قراءة الفاتحة واجبة في الصلوة وهذه الاصطلاحات مذكورة في الكشف اعلم الله

جعلوا اقسام الحكم مرة الايجاب والتحريم واخرى الواجب والحرمة وبينهما تدافع فتحمل بعضهم لدفع التدافع على مسامحة بان يتجوز في المقسم ويقال اريد بالحكم حين تقسيمه الى الوجوب

والحرمة تجوز اما ثبت بالخطاب وحين تقسيمه الى الايجاب والتحريم حقيقة الايجاب والتحريم فالاول معنى مجازى
فى اصطلاح فن الاصول والثانى معنى حقيقى فيه لانهم يعرفون الحكم فى اصطلاحهم بالخطاب الذى هو الايجاب
والتحريم فالظاهر انه تحقيقة اصطلاحية فلا يرد ان الاطلاق فى فن الاصول على السواء لانه قد
يستعمل بمعنى الايجاب والتحريم وقد يستعمل بمعنى الوجوب والحرمة فالاستواء فى الاستعمال دليل على
كون المعانى كلها حقيقة وجه عدم الورود ان التعريفات فى العلوم النقلية بيان لعرف الفن و
اصطلاحه فلا بد وان يكون المعرف معنى حقيقيا اصطلاحيا للمعرف فالاستواء فى الاستعمال لا يدل
على ان كلا المعنيين حقيقيان اذا عرف باحدهما فقط وقد يوجه المسامحة بان تجوز فى الاقسام فذكر الوجوب
والحرمة واريد الايجاب والتحريم لانهما اثران لهما وقال بعض الشراح لدفع التدافع ان الحكم
مشترك لفظى بين الايجاب والتحريم والوجوب والحرمة كالعين فى معانيه لا يقال الاشتراك
اللفظى مرجوح والراجح الحقيقة والمجاز لانا نقول مرجوحية الاشتراك انما تثبت اذا ثبت كون
احد المعانى فقط حقيقة دون الآخر على ان كون الاشتراك مرجوحا من الحقيقة والمجاز عند
دوران اللفظ بينهما فى اللغة دون الاصطلاح الخاص لا يقال اقوى الدليل لاثبات المرجوحية
كون الاشتراك قليلا فى الكلام والحقيقة والمجاز غالبا وذلك متحقق فى الاصطلاح الخاص
ايضا لانا نقول ثبت الغالبية والمغلوبية عن جهة فن اللغة ولم يثبت عن جهة فن اللغة الاصطلاح
الخاص وانت تعلم ان الحكم بمعنى الخطاب الذى هو الايجاب والتحريم معنى حقيقى اصطلاحى فثبت كون
احد معانيه حقيقيا وتخصيص كون الاشتراك مرجوحا من الحقيقة والمجاز عند دوران اللفظ بينهما
فى اللغة دون الاصطلاح الخاص تحكم بل مخالف لما ثبت فى المبادى اللغوية من فن الاصول
الذى هو اصطلاح خاص ان المجاز اولى من الاشتراك فيحمل عليه عند التردد ولبعضهم حل
لدفع التدافع على انهما اى الايجاب والوجوب وكذا التحريم والحرمة متحدان بالذات مختلفان
بالاعتبار فلا باس بجعل احدهما من اقسام الحكم تارة والآخر منهما تارة اخرى فان معنى افعل اذا نسب
الى الحاكم واعتبر مع هذا الانتساب يسمى ايجابا واذا نسب الى الفعل واعتبر مع
هذا الانتساب يسمى وجوبا فبين الايجاب والوجوب اتحاد ذاتى وكذا بين التحريم والحرمة قال فى
الحاشية وحقق فى شرح مختصر الاصول ان الحكم نفس خطاب الله تعالى فالايجاب هو

نفس قوله افعل وليس للفعل منه اى من الحكم صفة حقيقية اى لا يصير الفعل الذى هو متعلق
الحكم بسبب تعلق الحكم موصوفا بصفة حقيقية بل انما يتصف بصفة اعتبارية اذ الحاصل هو محض نسبة قوله اليه
فان القول ليس لمتعلقه منه صفة لتعلقه بالمعدوم اعلم انه قد اعترض على تعريف الحكم بان
مثل الوجوب والحرمة من صفات افعال المكلفين فكيف يكون خطاب الله تعالى وكلامه واجاب
عنه الامام الرازى فى المحصول بان الحل والحرمة ليسا من صفات افعال المكلفين اذ لا معنى لكون
الفعل حلالا الا مجرد كونه مقولا فيه دفعت الحرج عن فعله ولا معنى لكونه حراما الا كونه مقولا فيه لو فعلته
لعاقبتك فحكم الله تعالى هو قوله والفعل متعلق القول وليس لمتعلق القول من القول صفة حقيقة والا لحصل
للمعدوم صفة ثبوتية لكونه مذكورا ومخبرا عنه وشارح المختصر اضاف اليه قوله واذا انتسب الى الحاكم اه
يعنى اذا انتسب الى الحاكم يسمى ايجابا واذا انتسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوبا وهما متحدان بالذات
متغايران بالاعتبار فالايجاب صفة الحاكم ومتعلق بفعل المكلف فباعتبار اضافته الى الحاكم يسمى
ايجابا وباعتبار اضافته الى الفعل يسمى وجوبا فالحقيقة واحدة والتغاير اعتبارى واورد عليه
فى حواشى الفاضل ميرزاجان على شرح مختصر الاصول بان ما ذكر انما يدل على ان الفعل لا يتصف
بصفة حقيقية قائمة به اى بالفعل واما انه لا يتصف بصفة اعتبارية وهو كونه بحيث
يتعلق به الايجاب فالدليل لا يدل عليه بل هو الظاهر ليكون كل من الموجب والواجب
متصفا بما هو قائم به حقيقة مغايرة ما لزم منه ان الوجوب الثابت للفعل امر اعتبارى ولا يلزم منه الاتحاد
اقول فى الجواب عنه ان الوجوب ليس صفة للفعل الخارجى فى مرتبة حقيقته بل انما
يحدث بالجعل مقدما عليه والمعدوم ما دام معدوما لا يتصف بصفة ثبوتية حادثة
ومع لحاظ للفعل من الوجود لا وجود للفعل متعلقا به تعلق الطلب بالمعدوم فالوجوب ليس صفة
حقيقية قائمة بالفعل الخارجى لان الوجوب لازم للايجاب لا ينفك عنه ولا شك ان الايجاب قبل
فعل المكلف فلا بد وان يكون الوجوب ايضا قبل الفعل ولا حظ للفعل المعدوم من صفة الوجوب فان
المعدوم لا يتصف بصفة حقيقية لان الوجوب امر انتزاعى والانتزاعى لا وجود له الا بوجود
المنتزع عنه فى حد افعل هو الايجاب وهو الوجوب لا بالاعتبار انتهت يعنى ان الوجوب
ليس صفة للفعل الخارجى حال وجوده بل هو صفة له حادثة قبل وجوده المعدوم ما دام معدوما

لا يتصف بصفة اصلا فالايجاب وكذا الوجوب معنى انتزاعي ومنشأ انتزاعه نفس صفة فعل الصادرة عن الحاكم فهما متحدان بحسب المنشأ والمصداق وانما المقصود اتحاد المنشأ والمصداق بالذات وان تغايرا مفهوما فالفعل قائم بالفاعل متعلق بالمفعول وينتزع عنه العقل مفهوم الايجاب باعتبار قيامه بالفاعل ويتصف به الفاعل ومفهوم الوجوب باعتبار تعلقه بالمفعول المفروض عنده فمعنى افعل ايجاب ووجوب بمعنى ان منشأ انتزاعهما واحد فالحكم باعتبار انه خطاب قائم بالحاكم صفة للحاكم وباعتبار انه خطاب متعلق بالفعل صفة للفعل فهو صفة للحاكم لكنه ليس صفة لكل اعتبار وصفة للفعل ايضا لكنه ليس صفة لكل اعتبار فيصح تقسيم الحكم مرة الى الايجاب والتحريم واخرى الى الوجوب والحرمة بلا مسامحة قال بعض الاكابر ان تعلق الطلب بالمعدوم ممتنع فلا يتعلق الطلب الا اذا كان موجودا فالمكلف وان كان معدوما زمانيا لكنه حاضر عنده تعالى بلا تجدد وتغير انما التغير باعتبار الغيبوبة وهي مفقودة بالنسبة اليه تعالى فالطلب متعلق بالمكلف حال وجوده فيجوز ان يكون الايجاب قائما بذاته تعالى وبه حدث صفة للمكلف وهو اشتغال ذمته بالفعل فوجوب الفعل معناه كون المكلف بحيث لا مخلص له الا بالاداء حتى لو لم يؤد استحق المذمة وهذا معنى مغائر للايجاب وهذا الكلام مع ابتنائه على القول بالقدم الدهري الذي ينكره اهل الاصول لا يرجع الى طائل اذ للحكم تعلقان تعليقي وهو انه لو وجد المكلف لكان عليه فعل كذا او تنجيزي وهو كون الفعل لازما عليه بالفعل والاول لا يقتضي وجوده بخلاف الثاني والكلام في التعلق بالمعنى الاول واورد على القول بالاتحاد معارضة وقررت بان الوجوب مترتب على الايجاب فان الوجوب انما يكون بالايجاب فكيف الاتحاد والا يلزم توقف الشيء على نفسه ويجاب عنه بعدم المنافاة بين الاتحاد والترتب لجواز ترتب الشيء على نفسه باعتبار آخر ومرجعه ترتب حال كل اعتبارين على الآخر ولا استحالة فيه وههنا نسبة الى الفعل متاخر عن نسبة الى الحاكم قال السيد المحقق في حواشي شرح مختصر الاصول وبهذا يجاب عما قيل ان الايجاب من مقولة الفعل والوجوب من مقولة ان ينفعل وهما متباينتان بالذات فلا يمكن الاتحاد فيقال لا مشاحة في كون الشيء باعتبار مندرجا في مقولة وباعتبار آخر في مقولة اخرى ودعوى امتناع صدق المقولات على شيء باعتبارات شتى محل مناقشة انتهى اقول الحاصل ان تصادق المقولات الحقيقية لم يلزم وتصادق الاعتبارية باعتبارات مختلفة ليس بممتنع اعلم ان الفعل له معنيان احدهما التاثير مطلقا والثاني التاثير التجددي

وهذا المعنى هي المقولة وكذا الانفعال يطلق على معنيين الاول مطلق التاثر والثاني التاثر التجددي فالوجوب انفعال بالمعنى الاول لا بالمعنى الثاني وكذا الايجاب فعل بالمعنى الاول لا بالمعنى الثاني فلا يلزم صدق المقولات المتباينة على تقدير اتحاد الايجاب والوجوب فلا يرد ما قيل القائل الفاضل ميرزا جان في حواشي شرح مختصر الاصول ان الشيخ صرح في الشفاء بان المقولات اجناس متباينة فلا يتصادق ولو بالاعتبار وجه عدم الورود ان قول الشيخ انما هو في المقولات الحقيقية دون الاعتبارية ونحن انما ندعي صدق الاعتبارية وبينهما فرقان بين ثم خطاب الوضع سواء كان داخلا في حد الحكم التكليفي بان يجعل الاقتضاء اعم من الصريحي والضمني او لا يكون داخلا فيه بل يكون مغائرا للحكم التكليفي اصناف ثلثة منها الحكم على الوصف بالسببية بان يكون الوصف سببا للحكم وهي بالاستقراء وقتية ان كان السبب وقتا كالدلوك لوجوب الصلوة لقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس ومعنوية ان كان السبب غير الوقت كالاسكار للتحريم لقوله عليه الصلوة والسلام كل مسكر حرام ومنها الحكم بكونه مانعا للحكم فقط مع بقاء السبب على السببية كالابوة في القصاص فانها منعت عن القصاص مع وجود السبب وهو القتل ظلما او يكون مانعا للسبب عن السببية كالدين في الزكوة لان الشارع جعل النصاب الفارغ عن الحوائج الاصلية سببا لوجوب الزكوة واداء الدين من الحوائج الاصلية فالدين مانع عن انعقاد السبب فان قيل كما ان الابوة مانعة لحكم القصاص كذلك يجوز ان يكون الدين ايضا مانعا لحكم الزكوة فما الفرق بينهما يقال السبب في اصطلاح اهل الشرع يطلق على ما جعله الشارع مدارا للحكم وجودا وعدما وهو في الاول القتل ظلما وفي الثاني النصاب المغني بخلاف المانع فانه وان كان يطلق على ما جعله الشارع مدارا للحكم وجودا وعدما لكنه عكس السبب بمعنى ان عند عدم المانع وجود الحكم وعند وجوده عدمه والابوة كذلك واما الدين فليس بهذه المثابة بل هو مانع بالنسبة الى النصاب المغني لا بالنسبة الى الحكم لانه لو فرض عدم الدين لا يلزم وجوب الزكوة لانه يجوز ان لا يكون نصابا مع عدم الدين فلا يكون الدين مدارا للحكم حتى يكون مانعا بل هو مانع بالعرض فوضح الفرق ومنها الحكم بكونه شرطا للحكم كالقدرة على التسليم للمبيع اي تسليم المبيع للمشتري فصحة البيع وجوازه حكم والقدرة على التسليم شرط لانعقاده او يكون الوصف شرطا للسبب لا للحكم نفسه كالطهارة فشرطت في الصلوة وسببها تعظيم الباري تعالى وقد شرطت الطهارة فيهما لاجل التعظيم لفقدانه مع فقدان الطهارة

هذا اعلم ان السبب عبارة عن المعرف للحكم الشرعي بمعنى ان يعرف وجود المسبب عند وجود السبب و
يعرف عدمه عند عدمه والعلة حقيقة ما لها تاثير في وجود المعلول بحيث لولاها لا امتنع في الواقع ولا تاثير في الحقيقة
الا لله سبحانه لكنه تعالى ربط المسببات باسبابها والاحكام بعللها فالاسكار بالنسبة الى التحريم وكذا سائر العلل
المعتبرة في باب القياس ليست عللا حقيقية بل هي معرفات بالحقيقة فلا يتوهم ان حصر الحكم الوضعي
في السبب والمانع والشرط فاسد بوجود القسم الرابع وهي العلة الحقيقية وليست بسبب لانه عبارة عن
المظهر فقط ولما فرغ عن بيان حد الحكم واقسامه قال والآن نشرع في مسائل الاحكام
ولنقدم عليها تعريف الواجب لما فيه من كثرة الاختلاف وهي ما يستحق العقاب تاركه استحقاقا عقليا
كما عليه المعتزلة والماتريدية وجماعة من الحنفية او عاديا كما عليه الاشاعرة والحاصل ان الواجب
عبارة عما يستحق تاركه العقاب عقلا او شرعا قال بعض الشراح هذا التعريف اولى من السابق
فان الواجب على الكفاية فرد من المحدود ولهذا يبحث عنه في ضمن مبادي الاحكام وهو واجب على
الكل ولم يتعلق الطلب الحتمي من الكل ضرورة سقوطه بفعل البعض نعم يأثم الكل بتركه بالمرة قال وفي توجيه
ان الطلب الحتمي للفعل من كل واحد انما يتصور لو تصور امتناع تركه من كل واحد فانه ما دام جواز الترك
من جانب الشارع لا يحصل الاقتضاء الحتمي اذ الترك من واحد مبهم جائز بالاستقلال والانفراد نعم
يبطل في ضمن ترك كلهم اجمعين فمع جواز الترك عن واحد واحد لا يتصور الاقتضاء الحتمي واذا ترك الفعل
كل واحد واحد اثم الكل فيتحقق الوجوب على الكل بالمعنى المذكور ههنا بمعنى استحقاق العقاب بالترك وفيه
ان الطلب الحتمي لا يقتضي امتناع السقوط عن كل واحد واحد مطلقا بل اذا كان هذا الطلب عن كل واحد واحد
منفردا بحيث لا يكون فعل الآخر كافيا واما ان كان على هذا الوجه فلا وبالجملة المراد بالحتمي اعم من ان يسقط
بفعل البعض اولا ولكن تركه يكون موجبا للعقاب فمآل التعريفين واحد قال في الحاشية وزاد
ابن الحاجب قوله في جميع وقته لادخال الواجب الموسع كوقت صلوة الظهر مثلا
اذ لا يأثم تاركه في الجزء من ذلك الوقت وانما يستحق العقاب لو تركه في تمام وقته فلا يرد ان هذا التعريف
لا يشمل الواجب الموسع اذ لا يصدق عليه ان تاركه في بعض اجزاء الوقت يستحق العقاب والقاضي
ابو بكر الباقلاني قوله بوجه ما ليدخل الموسع والكفاية زعما منه انه لو لم يقيد بهذا القيد لم يدخل
الموسع والكفائي لان الموسع انما يأثم تاركه بوجه وهو ان يترك في جميع وقته ولا يأثم تارك الواجب الكفائي

على كل وجه ولا يستحق العقاب بل تاركه مع ترك الكل يستحق العقاب دون تاركه مع فعل البعض والحق انه
لا حاجة الى احدهما لان انتهاض تركه سببا للعقاب في الجملة كاف فتامل يعني ان المتبادر
من التعريف هو استحقاق العقاب في الجملة وهو اعم من الترك في جميع اجزاء الوقت كما في الموسع
والترك بترك الكل كما في الكفائي فيشمل التعريف كليهما من دون حاجة الى ازدياد قيد قيل في حواشي
ميرزاجان على شرح مختصر الاصول ههنا نظر لانه ان اريد بالترك عدم الفعل فهو غير مقدور
فلا يكون سببا للعقاب ووركب لانه لا معنى لاستحقاق العقاب بالعدم لكونه غير مقدور وان اريد الكف
فكثيرا ما يترك الواجب لا لكف النفس عنه وذلك لان الكف فعل اختياري ولا يجب في
الترك صدور فعل الكف من النفس ضرورة توقفه على تعلق ارادتها بذلك الكف فتحقق ترك الواجب
بدون كونه سببا للعقاب اقول لا نسلم ان غير المقدور لا يكون سببا للعقاب وسيأتي تحقيقه
في مسئلة ان لا تكليف الا بالفعل فترقب انتهت والحق انه ان كان عدم اتيان الفعل بعد بلوغ
الدعوة فهو كف عن الاطاعة فيستحق العقاب البتة وان كان قبل بلوغها فهو عذر بعدم الطلب فلا يستحق
العقاب وعلى تقدير كون الحكم والطلب عقلا قبل بلوغ الدعوة يقال هو كف عن اطاعة حكم العقل
ولا ريب انه مقدور فيستحق العقاب ولما كان لقائل ان يقول اذا كان ترك الواجب مستحقا للعقاب
فيقتضي العقاب ولا يجوز تخلف المقتضى عن المقتضي فلا يصح العفو مع انه ثابت بالادلة القطعية وبعبارة
اخرى الواجب المعفو من افراد المحدود ولا يصدق عليه التعريف لانه لا يستحق تاركه العقاب اجاب
عنه بقوله والعفو من الكرم يعني ان الاستحقاق ليس الا الصلوح والاستعداد ولما كان الفاعل
مختارا يجوز منه العفو المستحق العقاب شرعا وعقلا اما الاول فظ واما الثاني فلان العقل يجوز من الكريم
التجاوز عن العقاب لمستحقه لانه فضل فلا يجوز منه امساك الثواب بشرط ان لا يوجد منه اسباب الحبط
لاستحالة البخل عليه سبحانه فلا ينافي العفو الاستحقاق العقاب فيصدق التعريف على الواجب المعفو قيل
في تعريف الواجب والقائل شارح المختصر ما اوعد بالعقاب بتركه انت تعلم ان هذا التعريف
للواجب انما يصح على رأي الاشاعرة وجماعة من الحنفية ولا يصح على مذهب الماتريدية والمعتزلة لان الوعد
والوعيد لا يوجدان الا بعد الشرع الا ان يقال الاستحقاق بمنزلة الوعد والوعيد وح يرجع الى التعريف
الاول ولا يكون تعريفا آخر ولما كان لقائل ان يقول الواجب المعفو من افراد المحدود ولا يصدق عليه الحد

فانه لو اوعد على تركه بالعقاب تحقق العقاب بالترك فلم يكن معفواً هف قال ولا يخرج العفو لان
الخلف فى الوعيد جائز دون الوعد كما ثبت بالادلة السمعية من جواز العفو وايضاً اصحاب العقول
السليمة يعدونه فضلاً لا نقصاً وسراد بان ايعاد الله تعالى خبر فهى صادق قطعاً وعلى تقدير العفو لزم
الكذب وهو مستحيل على الله تعالى لانه صفة نقصان واجاب عنه الفاضل ميرزا جان بان الوعيد
انشاء للتخويف فلا يتصف بالصدق والكذب ورده المص بوجوه ثلثة الاول ما قال وتجويز كونه
انشاء للتخويف كما قيل عدول عن الحقيقة ضرورة ان النصوص الواردة فى الوعيد حقيقتها
الاخبار والانشاء معنى مجازى لها فتجويز كونها انشاء عدول عن الحقيقة بلا موجب ملجئ الى العدول
وانت تعلم ان الموجب الملجئ الى العدول جواز العفو واستحالة الكذب عليه تعالى والوجه الثانى ما بينه
بقوله على ان مثله يجرى فى الوعد فينسد باب المعاد اذ يمكن فيه ايضاً ان يقال ان آيات
الوعد انشاءات للترغيب فيجوز التخلف فينسد باب المعاد فلا يثبت الجنة والنار وحشر الاجساد وهو
باطل وفيه انه قياس مع الفارق اذ فى الاول ضرورة وهى ثبوت جواز العفو وبطلان الكذب فى
جنابه تعالى واجتماعهما يلزم على تقدير كون الوعيدات اخباراً وفى الثانى لا ضرورة اصلاً والثالث
ما قال اقول لو لم نم لم يدل على بطلان العفو مطلقاً فان العذاب المذكور فى آيات الوعيد
انما ذكر للتهديد فقط بدون ايقاعه لان ايقاعه ليس بثابت بخبر آخر سوى آيات الوعيد واحاديثه فلا
عذاب فى الواقع فلا عفو مع ان الكلام فى خروجه عن التعريف بعد التسليم وجوداً وفيه انه على تقدير كونها
لانشاء التخويف كما ان ايقاع العذاب جائز كذلك العفو ايضاً جائز لان التخويف انما يكون على فعل
قبيح موجب لاستحقاق العذاب والتجاوز عن مستحق العذاب هو العفو ففى التخويف كلاهما جائزان و
لا نسلم انه انما ذكر العذاب للتهديد فقط بدون جواز ايقاعه فلا حاجة الى خبر آخر لثبوت ايقاعه فافهم و
اجاب المص عن الايراد المذكور بقوله فلا بد ان يقال ان الايعاد فى كلامه تعالى مقيد بعدم العفو
مع بقائه خبراً واورد عليه اولاً بان التقييد ايضاً عدول عن الحقيقة بلا موجب لانه مجاز بالحذف والاضمار
واجاب بعض الاعاظم بان الموجب للعدول متحقق وهو ثبوت جواز العفو لاهل الكبائر الغير المشرك
ثبوتاً قطعياً جلياً مثل الشمس على نصف النهار فلا بد من العدول عن الظاهر فى الوعيدات التى
لغير الكفرة فاما بالتقييد او بجعله لانشاء التخويف واما الوعد فلا موجب فيه فيبقى على الحقيقة وما قيل

ان الاخبار راجح على انشاء التخويف فان التخويف مخصوص بعصاة المومنين المغفورين ونصوص الوعيد لاهل
الغير منهم ليس فى حقهم تخويف ولا يصح فى كلام واحد ان يكون انشاء التخويف فى حق البعض وخبراً فى حق الآخرين
فاجاب عنه قدس سره بانها تخويف فى حق الكل الا انه ربما لو اخذ فان مواخذة المخوف جائز وربما يعفو لهم
الآيات والاحاديث المخصوصة باهل الشرك لا تحمل على انشاء التخويف لعدم الموجب هناك ولذا وقع
فى كلام الشيخ الاكبر ان لا وعيد حقيقة الا النصوص الواردة فى حق المشركين قال ثانياً بان مثل هذا التقييد
بعدم العقاب يجرى فى الوعد ايضاً فيلزم جواز تعذيب الموعود بالجنة بغير حساب جوازاً وقوعياً
والجواب انا لا نسلم انه جواز وقوعى على ان ارتكاب المجاز انما هو للضرورة ولا ضرورة فى الوعد لما سبق
واعلم انه قال بعض الشراح مجيباً عن اصل الايراد ان القبيح بعينه قد يكون حسناً لغيره والحسن لغيره قد
يغلب على الحسن الذاتى كما فى عصمة نبى والقاذ برى عن سفاك ففى صورة تخلف الوعيد يجوز ان يكون
الكذب كذلك ولا منافاة فيه والله تعالى حكيم يصدر عنه الشر القليل الذى يفضى الى الخير الكثير ولعل
ذلك الخير صدور الحسنات من الابرار الباعث لرفع درجاتهم فى الآخرة والتخويف بالوعيدات كان
دخيلاً فى ذلك الصدور وليس ذلك بعيداً من انقاذ برى عن سفاك والتجويز العرف كاف فى
هذا المقام وانت تعلم ان الله تعالى برى عن الصفات المستلزمة للنقصان ويصدر عنه الافعال
الحادثة باعتبار المصالح المحكمة المرتبة عليها كخلق زيد وخلق عمرو وافعالهما وهكذا جميع ما فى العالم من الخير
والشر وهذه الافعال وان كانت فى انفسها ناقصة باعتبار الحدوث لكنها لا توجب نقصان الخالق
بل باعتبار المصالح المحكمة المرتبة عليها تدل على كماله تعالى وان كان من جملة تلك الافعال خلق
فعل التكلم بالكلام الكاذب وخلق فعل التعليم بالعلوم الكاذبة فى بعض العباد وان خلق شرور العالم
لا يوجب نقصان الخالق بل بالنظر الى المصالح المرعية فيها يعلم كماله تعالى ولا يمكن ان يصدر عنه تعالى
الافعال المستلزمة لنقصان الذات والصفات الكمالية له تعالى كالتكلم بالكلام الكاذب فانه تعالى
من صفاته الكمالية وكمال الكلام بصدقه ويوجب كمال المتكلم ومدحه ونقصان الكلام بكذبه ويوجب نقصان
المتكلم وذمه فهذه الافعال صدورها عنه تعالى مستحيل شرعاً وعقلاً وقد اباح بعض المحظورات لبعض العباد
لبعض الضرورات وقد اوجب بعضها عليهم ولا ضرورة ولا اضطرار له تعالى حتى يصدر عنه تعالى
ما هو مستحيل شرعاً وعقلاً فظهر ان ما ذكره هذا البعض من الشراح فى غاية الوهن والسخافة ولو قيل

ان الكريم اذا اخبر بالوعيد فاللائق بشانه ان يبني اخباره على المشية وان لم يصرح بذلك بخلاف الوعد لم يلزم شئ من الكذب والتبديل كما لا يخفى **مسئلة الواجب** قد جرت عادة المص باطلاق الواجب على ما يشتمل الفرض ايضا على الكفاية ويقابله الواجب على العين واذا علم معنى الواجب على الكفاية علم معنى الواجب العيني بالمقايسة اعلم ان الواجب الكفائي يحصل المقصود منه بفعل بعض العباد اي بعض كان كالجهاد فان الغرض منه حراسة المؤمنين ودفع الكفار والاعداء واعلاء كلمة الله وكاقامة الحجة ودفع الشبه فان الغرض منه حفظ قواعد الدين من ان يزلزله شبه المبطلين وكصلوة الجنازة فان الغرض منها تعظيم اسلام الميت وكالتعليم بالعلوم الشرعية اذ الغرض منه ان يعمل المسلمون بالشرائع وحصول هذه المقاصد لا يتوقف الا على صدور هذه الافاعيل عن فاعل ما ومثل هذا الواجب لا يتعلق وجوبه بكل المكلفين بحيث لا يسقط بفعل البعض ولا يتعلق بواحد معين عند الله تعالى غير معلوم لنا اذ يلزم على هذا ان لا يكون المكلف عاصيا بما كلف به واثما بل يلزم عدم صحة اداء الواجب من احد ولا بواحد معلوم لنا اذ لا يلزم الترجيح من غير مرجح فتعين ان يكون وجوبه متعلقا بالكل ويسقط بفعل البعض او يتعلق بواحد غير معين والمختار عند الجمهور هو الاول اختاره المص ايضا حيث قال وهو واجب على الكل اي كل واحد ويسقط بفعل البعض وما قال بعضهم انه واجب على البعض المعين وهم الشاهدون للشئ فانه يجب على من شاهدها فشرح لقول الجمهور كما افاده بعض الاعاظم وهذا هو مراد صاحب الهداية حيث صرح ان سبب وجوب صلوة الجنازة شهودها وقال صدر الشريعة صلوة الجنازة فرض على جيرانه دون من هو بعيد فان اقام الاقربون كلهم او بعضهم سقط عن الكل وان بلغ الابعد ان الاقرب ضيع حقه فعلى الابعد ان يقوم بها وان ترك الكل فكل من بلغ اليه خبر موته اثم الكل وفيه ان القول بوجوب صلوة الجنازة على كل احد تكليف بما لا يطاق كما لا يخفى ثم ان ههنا كلاما من وجوه الاول ان الواجب الكفائي يسقط بفعل الغير والواجب العيني لا يسقط به بل انما يسقط بفعل العين فلا يشتركان في حقيقة الوجوب ولو كان الواجب في الواجب الكفائي والعيني انما يختلفان في طرق الاسقاط وهو لا يوجب اختلاف الحقيقة كما ان الاختلاف في طرق الثبوت لا يوجب اختلاف الحقيقة كالقتل الثابت بالردة والقصاص متفقان في تمام الحقيقة مع ان الاول يسقط بالتوبة دون الثاني والثاني يسقط بالعفو والدية دون الاول الثاني ان استحقاق العقاب بالترك لازم للوجوب العيني ولا يستحق العقاب بالترك في الواجب

الكفائي واختلاف اللوازم يستلزم اختلاف الحقيقة فلا يجب على الكل في الواجب الكفائي كما يجب في الواجب العيني والا لزم اتحاد ماهيتي الحقيقة وهو خلف والجواب انه ان اريد انه في جميع انحاء الترك يستحق العقاب فليس كذلك في الواجب العيني ايضا لان وجوب بعضها يسقط في حالة الاكراه فبالترك بهذا الوجه لا يستحق العقاب وان اريد ان الترك بوجه خاص يستحق العقاب فهو صادق على الواجب الكفائي ايضا اذ فيه ايضا يستحق العقاب بالترك مع ترك الكل الثالث انه اذا سقط امر الوجوب قبل الاداء في حق التارك يلزم النسخ مع انه ليس بنسخ بالاتفاق واجاب عنه المص بقوله **ولا يلزم النسخ لان سقوط الامر قبل الاداء قد يكون لانتفاء علة الوجوب** وهي حصول المقصود من الايجاب باتيان البعض كحصول اعلاء كلمة الله ودفع غلبة الكفار بجهاد بعض العباد وما قيل المراد الجميع من حيث هو اي الكل المجموعي لا كل واحد اذ لو تعلق الخطاب بكل واحد كان اسقاطه عن الباقين رفعا للطلب بعد تحققه فيكون نسخا فيفتقر الى خطاب جديد والخطاب فلا نسخ فلا سقوط بخلاف الايجاب على الجميع من حيث هو فانه لا يستلزم الايجاب على كل واحد فيكون التاثيم للجميع بالذات ولكل واحد بالعرض فلا رفع للطلب عما منه الطلب فلا نسخ ففيه اولا ما عرفت انه لا حاجة الى ارادة الكل المجموعي اذ لا يلزم النسخ على تقدير ارادة الكل الافرادي ايضا فتذكره وثانيا ما قال بعض الاعاظم ان اشتراط الاجتماع في الوجوب غير معقول والا لزم الاثم بترك البعض المعين لانه يستلزم ترك المجموع من حيث هو مجموع فيلزم تاثيم الكل من حيث هو كل بترك البعض وهو ينافي الوجوب الكفائي **وقيل على البعض المبهم** والاستدلال **لنا** على المختار **انه اثم الكل اي كل واحد بتركه اذا ظنوا ان غيرهم لم يفعل** ولو لم يكن واجبا على كل واحد لم ياثموا لان الاثم على كل واحد انما هو بترك ما يجب عليه لا بترك ما يجب على غيره وارد عليه اولا بان اثم الكل لا يوجب الوجوب على الكل بل تاثيم الكل لكونه فردا من البعض المبهم فيجي جوابه ان شاء الله تعالى وثانيا بان اثم الكل انما هو للوجوب على الكل من حيث هو كل وقد عرفت ان اشتراط الاجتماع في الوجوب غير معقول وقد يستدل على المختار بالنصوص الدالة على الوجوب على الكل في الواجب الكفائي كقوله تعالى كتب عليكم القتال وقوله صلى الله عليه وسلم طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة وسيأتي ما له وما عليه ان شاء الله تعالى والقائلون بالوجوب على البعض المبهم **قالوا اولا لا يسقط بفعل البعض ولو كان واجبا على الكل لم يسقط بفعل البعض كسائر الواجبات قلنا** في الجواب **لا نسلم الملازمة اذ المقصود وجود الفعل**

في الواقع وقد وجب قلنا يتحقق علة الوجوب فسقط كسقوط ما على الكفيلين من المطالبة باداء احدهما فقياس الوجوب على الكل مع سقوطه بفعل البعض بوجوب المطالبة على الكفيلين وسقوطه باداء احدهما للعلة المشتركة بينهما وهو حصول المقصود قالوا ثانيا الابهام في المكلف كالابهام في المكلف به والثاني متحقق بالنص كخصال الكفارة فكذا الاول والحاصل ان التكليف بالمكلف به المبهم صحيح لحصول المقصود باتيان بعض المكلف به فكذا التكليف بالمكلف المبهم صحيح لحصول المصلحة بفعل البعض وقد يقرر بان الواجب الكفائي يسقط بفعل الكل والبعض فالمكلف القدر المشترك وهو البعض ولا يخيل المانع الا الابهام وهو ليس بمانع لان الابهام في المكلف كالابهام في المكلف به وهو غير مانع والجواب ان النصوص واردة في الوجوب على الكل فاثبات الوجوب على البعض المبهم الشامل له ولغيره بالقياس في مقابلة النصوص باطل غير مسموع مع ان سقوطه بفعل الكل والبعض لا يستلزم الوجوب على القدر المشترك لم لا يجوز ان يكون من خواص بعض الواجبات سقوطها بفعل واحد واجاب عنه المص بقوله قلنا تاثيم المبهم غير معقول بخلاف تاثيم المعين بترك المبهم فانه معقول ولا تماثل بين المعقول وغيره قيل القائل العلامة التفتازاني في شرح الشرح مذهبهم اثم الكل بترك البعض يعني ان مذهبهم ليس تاثيم المبهم بل مذهبهم تاثيم الجميع من ترك البعض المبهم فلا يلزم تاثيم المبهم الغير المعقول قلنا في جواب ما قال العلامة التفتازاني ان تاثيم المبهم لازم اذ ترك البعض يقتضي اولا وبالذات اثم البعض المبهم وان كان يقتضي ثانيا اثم الجميع ثانيا وبالعرض لعدم اولوية البعض دون البعض بل نقول لا يصح تاثيم الكل بالعرض ايضا الا اذا كان واجبا على الكل وهم غير قائلين به فيلزم تاثيم المبهم وحاصله انه وان كان مذهبهم اثم الكل لكن لا يصح اثم الكل لا بالذات ولا بالعرض لان الاثم بالذات انما هو للبعض المبهم لان الوجوب انما هو عليه بالذات والتاثيم بالعرض يتوقف على الوجوب بالعرض على الكل ولم يقولوا به وانت تعلم انهم وان لم يصرحوا به لكن يلزم من قولهم الوجوب بالعرض على الكل لانهم قالوا الوجوب على البعض المبهم ولا اولوية للبعض دون البعض في نسبة الوجوب فيلزم نسبته الى الكل بعين ما ذكر في نسبة الترك والاثم ويمكن ان يقال لا يلزم عليهم تاثيم المبهم الغير المعقول لانا نختار ان الواجب على الكفاية واجب على البعض المبهم اي بعض ما من المكلفين ويسقط الطلب بفعله والاثم مترتب على ترك من وجب عليه الفعل وهو ترك بعض ما من المكلفين وترك

بعض ما الفعل ليس معناه الا ان ليس بعض ما فاعلا فيفيد العموم لان النكرة تحت النفي تفيد عموم النفي فصار في قوة السالبة الكلية فترك بعض ما هو هو ترك الكل فتاثيم البعض هو تاثيم الكل لان التاثيم يترتب على الترك وترك البعض المبهم هو عين ترك الكل وهو معقول فلا يلزم تاثيم المبهم الغير المعقول فظهر ان تاثيم المبهم من غير تاثيم الكل غير متحقق حتى يصير غير معقول ولو قيل البعض المعين فرد للبعض المبهم فتركه ايضا فرد تركه يقال ترك البعض المبهم في قوة السالبة الكلية وترك البعض المعين في قوة السالبة الجزئية ولا معنى لكون السالبة الجزئية فردا للسالبة الكلية بل الامر بالعكس وان قيل ان تاثيم البعض المعين في ضمن ترك الكل وتاثيمه فرد من تاثيم المبهم يقال انه لا تحقق له اصلا بدون تحقق تاثيم الكل والكلام في العموم بحسب التحقق لا في العموم بحسب المفهوم والاعتبار اقول معترضا على الجواب الكل من فرد البعض المبهم اذ المراد من البعض المبهم اعم من ان يتحقق في البعض او في الكل فان الكل اذا اتوا به اتوا بما وجب عليهم اتفاقا فاثم الكل فرد من اثم البعض كما ان اتيان الكل فرد من اتيان البعض وهذا الخفي [illegible] تاثيم المبهم الذي يتحقق بتحقق الكل [illegible] فمتحقق البتة لانه لا ينافي التحصيل [illegible] تاثيم المبهم الغير الجامع للكل اي من حيث انه مبهم غير معقول وهو غير لازم ههنا فلا يلزم تاثيم المبهم الغير المعقول واعترض عليه بعض الاعاظم بوجهين الاول ان الكل وان كان فردا للبعض لكن الوجوب اما على واحد واحد مما صدق عليه البعض او على البعض المبهم في اي فرد تحقق على الاول الوجوب على الكل وانما الاختلاف في التعبير وعلى الثاني تاثيم المبهم لازم قطعا لان الآثم لا يكون الا تارك الواجب عليه وههنا التارك للواجب البعض المبهم فهو الآثم وهو غير معقول والثاني ان تاثيم المبهم باطل لان العقاب اما على البعض المبهم من حيث الابهام او على بعض معين او على الكل وبطلان الاول ضروري وكذا الثاني اذ لا اولوية للبعض وكذا الثالث لانه ظلم لان الكل احد العذر بانك اوجبت على البعض فعذب سوائي ولا يصح ان يقال انما يعذب الكل لعدم الاولوية فيه لان هذا ليس اولى من عفو الكل بل العفو اولى لان رحمته سبقت غضبه ولو قيل ان الوجوب على افراد البعض والكل من افراده آل الى ما قلنا من الوجوب على الجميع وانت تعلم انه يجوز ان يخاطب الآمر جماعة ويامرها بان اطلب من احد منكم هذا الفعل فان لم يفعل احد منكم فاعاقبكم جميعا وان فعل منكم احد فاثيب به الفاعل وارفع الطلب عن الكل ولا يلزم على هذا التقدير محذور اصلا فتاثيم المبهم تحقق في ضمن تاثيم الكل بان يكون تحققه عين تحققه كما ان تحقق الكلي عين تحقق الفرد فتوجه

العقاب والحساب فی هذه الصورة الی الکل لیس بظلم اصلا فان قالوا اثماً قال الله تعالی وما کان
المؤمنون لینفروا کافة فلولا نفر من کل فرقة منهم طائفة لیتفقهوا فی الدین ولینذروا قومهم اذا رجعوا
الیهم لعلهم یحذرون ای ہلا خرج من جماعة عظیمة جماعة صغیرة لیتفقهوا اه قال شارح المختصر وہو صریح
بالوجوب علی طائفة غیر معینة من الفرقة وقال السید المحقق اما الوجوب فمستفاد من لولا الداخلة علی
الماضی الدالة علی التندیم واللوم واما انه علی طائفة غیر معینة فظاهر قلنا ما دل بالسقوط بفعل البعض
جمعا بین الادلة التی ہی المثبتة للوجوب علی البعض المبهم وبین دلیلنا المثبت للوجوب علی الکل المسقط
بفعل البعض والجمع بین الادلة واجب بقدر الامکان لان الاصل فیها الاعمال لا الاہمال وما قال بعض
الاعاظم قدس ان ہذا الجواب علی سبیل التنزل اذ لیس فی الآیة الکریمة ما یدل علی الوجوب علی البعض بل فیها
تحریض لیخرج البعض لیحصل لہم فائدة التفقه ففیہ مخالفة لما صرح بہ المحققون کشارح المختصر والسید
المحقق وغیرہما مخالفة لما علیه المفسرون ثم قال فی التحریر یشکل بسقوط صلوة الجنازة
بفعل الصبی العاقل کما هو الاصح عند الشافعیة مع انه لا وجوب علیه ولا یسقط الواجب
الا باداء من وجب علیه وہذا الاشکال کما یرد علی القول بکون الوجوب علی الکل کذلک یرد علی القول بالوجوب
علی البعض المبهم ایضا لان الصبی لیس مصداقا لذلک البعض المبهم اذ لا خطاب للصبی ولو کان ما قلنا فلا یصح
ان یقال ادی البعض من وجب علیه واجاب المص عن ذلک الاشکال بقوله اقول لا اشکال فان
ذلك السقوط کسقوط الدین باداء المتبرع مع انه لا یجب اداء الدین علیه واورد علیه بانه قیاس
الحقوق الالهیة علی الحقوق العبدیة وہو غیر صحیح واجاب عنه بعض الاعاظم بانه ربما یکون المقصود من
ایجاب شیء خروج الفعل المقصود منه فی الوجود فان وجد بنفسه او باداء من لا وجوب علیه یسقط الوجوب
وہذا کما انه متحقق فی حقوق العباد فان المقصود وصول الدین مثلا فان وجد الدائن مال المدیون
وانفذ بقدر دینه من غیر اذنه او ادی المتبرع الدین یسقط الوجوب عن ذمة المدیون کذلک فی حقوق
الله التی یکون المقصود منها وقوع المصلحة دون اتعاب المکلف بالذات بل الاتعاب لاجل
وقوع الفعل فقط فلو وقع المصلحة بنفسها کما اذا اسلم الکفرة او ماتوا جمیعا او اقتتلوا فیما بینهم وقتلوا
جمیعا یسقط وجوب الجهاد عن الذمة وبهذا ظهر انه لو سقط الوجوب فترك کل من وجب علیه لا یستلزم
عقاب الکل اذا حصل المقصود فالقول بانه واجب علی الکل او علی البعض المبهم کلاهما صحیحان وثانیا

واحد بالنظر الی المقصود فالنزاع لفظی ولذا وقع فی بعض النصوص الوجوب صریحا علی الکل وفی بعضها
الوجوب علی البعض المبهم بقی ههنا شیء وهو ان اداء المتبرع الدین انما یصح لانه ادی الی الدائن مثل
دین المدیون من جانبه فحصل المقصود وهو ایصال المال الی صاحبه وذلک حاصل باداء المتبرع
والمدیون کلیهما والمطلوب فی صلوة الجنازة تعظیم اسلام المیت ودعائه وہذا انما یحصل بکمال التعقل
والتوجه الی جناب الحق تعالی وتعظیم الصبی ودعائه لقصور عقله لیس مثل تعظیم البالغ ودعائه فلم یحصل
المقصود من فعل الصبی فلم یسقط الوجوب ولذا لم یقل الحنفیة بسقوط صلوة الجنازة بفعل الصبی العاقل

مسئلة ایجاب امر من امور معلومة صحیح وواقع وهو الواجب المخیر اصطلاحا

کخصال الکفارة وقیل فیها الایجاب بالجمیع ویسقط بفعل البعض فلو اتی المکلف

الجمیع یستحق ثواب واجبات ہذا کما فی الواجب الکفائی عند الجمهور لانه ایجاب علی الجمیع و
یسقط بفعل البعض ویاثم بترک الکل ولو ادی الکل یستحق الکل ثواب اداء الواجب وههنا کلام
اما اولا فلان وجوب الجمیع مناف لقولهم بالسقوط بفعل البعض فان ایجاب الجمیع من الشارع
انما یتصور لو تصور امتناع عدمه مطلقا ولم یمتنع منه کذلک فان عدمه علی نحوین عدمه بعدم جزء وجود
جزء وبعدم تمام الاجزاء والاول لم یمتنع من الشارع علی قولهم بالسقوط بفعل البعض وانت تعلم ان
ہذا انما یرد لو ارید بالجمیع الکل المجموعی ای من حیث الاجتماع لان عدم المجموع ح قد یکون بعدم جزء و
قد یکون بعدم تمام الاجزاء واذا ارید به الکل البدلی فعدمه لیس الا بعدم تمام الاجزاء لان الکل البدلی
لیس الا الفرد المنتشر وعدمه عام وہذا العدم ممتنع من الشارع فیلزم الاثم واما ثانیا فلما قال

اقول ہذا غیر مطرد اذ ذلک فرع اجتماع الجمیع وقد لا یجوز کنصب

کل المستعد للامامة الکبری فانه واجب ونصب الکل حرام فکیف یستحق الآتی بالکل ثواب واجبات
بل یستحق الاثم واجیب عنه اولا بان معنی لو اتی بالجمیع یستحق الآتی بالکل ثواب واجبات
انه لو صح الاتیان بالجمیع یستحق ثوابات وثانیا بان النزاع انما هو فیما هو الامر بواحد من اشیاء
معلومة وعلی ہذا فالنقض باحد المستعدین للامامة انما یرد لو ثبت الامر فیها کذلک والا

ثم هذا الاحتمال مما لم یشتهر قائله قیل ای فی الحاشیة قد نسب هذا الاحتمال الی بعض
المعتزلة لکن المشاهیر منهم یدعون ان الواجب بالجمیع یعنی لا یجوز الاخلال

بالكل وان فعل واحدا منها يخرج عن عهدة التكليف ولا يثاب ولا يعاقب الا على
فعل واجب واحد او تركه انتهت وقيل الواجب واحد معين عند الله تعالى مبهم
عندنا وهو التعين عندنا بالفعل فيختلف الواجب فمن اتى بالاعتاق فهو الواجب عليه ومن اتى
بالاطعام او الكسوة فهو الواجب عليه عنده تعالى ورد بان الوجوب قبل الفعل حتى يتمثل
وعلى هذا يلزم ان يكون بعد الفعل وهو خلف يعني انه اذا وجب المعين فالوجوب بعد
التعيين والتعيين بعد الفعل فيلزم ان يكون الوجوب بعد الفعل مع ان الوجوب قبل الفعل
حتى يتصور الامتثال والاطاعة واجاب عنه المص في الحاشية بقوله اعلم ان الوجوب طلب
والطلب انما يكون قبل المطلوب والتعين ولو في علم الباري تعالى فرع الوجود لان العلم
تابع للمعلوم فقد بس انتهت انت تعلم ان هذا الجواب يرفع اصل المذهب ايضا كما
انه يرفع الايراد لانه لا يتصور الطلب للمعين لان التعين انما يكون بعد وجود المطلوب الطلب
قبله فلا يتصور وجوب المعين بما هو معين فلا يكون الواجب واحدا معينا عنده تعالى
على ان التعين في العلم عبارة عن التميز فيه وظاهر انه ليس فرعا للوجود الواقعي للمعلوم فان
علمه تعالى فعلي مقدم على الايجاد لا يتوقف على وجود المعلوم اصلا فان قيل ذلك العلم
انما هو على الوجه الكلي وبعد التعين يكون علما جزئيا يقال هذا مستلزم للجهل بل الله تعالى
يعلم الاشياء قبل وجودها على الوجه الجزئي ولا يخفى عليه شيء لا قبل الوجود ولا بعده فافهم ثم
ان الواجب الموسع كالصلوة مثلا واجب مخير في افراد الصلوة من اول الوقت الى
آخره فلو كان الفرد المعين واجبا ويعلم وجوبه بالفعل يلزم ان لا يكون المكلف عالما بما كلف به
قبل الفعل فلا يتصور الامتثال فيفوت المقصود من الوجوب وقيل الواجب متعين لا يختلف لكن
يسقط به وبالآخر لوقوعه بدلا عنه ومثل بالتوجه الى القبلة فانه واجب بعينه وعند العجز يصار الى التوجه
الى غيرها وفيه انه ان اريد ان الواجب متعين عنده تعالى وعند الناس فالثاني خلاف الواقع وان
اريد ان الواجب متعين عند الله تعالى فقط وان كان غير معلوم لنا لكنا نعلم ان الوجوب يسقط باي
تلك الامور عينا او بدلا فلا فائدة في طلب امر معين من امور معلومة مع انه يلزم ان لا يكون المكلف

عالما بما كلف به لنا الجواز عقلا يعني وجود الواجب المخير جائز عقلا بمعنى ان العقل يجوز ان يوجب الآمر واحدا
من الامور المعلومة اي القدر المشترك بينها بحيث يخرج عن اشتغال الذمة باداء ايها شاء قال بعض الاعاظم
ان الواجبات كلها انما طلب فيها القدر المشترك فان الصلوة انما طلب فيها القدر المشترك بين الصلوات
الجزئية الواقعة في كل جزء جزء من وقتها انتهى وكذا الصوم لانه امساك من ابتداء الصبح الصادق الى وقت
الافطار عن ادخال شيء في البطن او فيما له حكم البطن وعن الجماع فالامساك المشترك بين الامساكات الجزئية
الواقعة في كل جزء جزء الى وقت الافطار واجب وكذا الحج المشترك بين الاركان الجزئية الواقعة
في كل جزء من وقتها وكذا الزكوة في مال النصاب بعد حولان الحول لان اداء المال المشترك الواقع
في كل جزء جزء من النصاب الى المستحق واجب وهكذا في الواجبات الاخر لان كل فعل كلف به فله
افراد كثيرة بحسب اجزاء الزمان او خصوصيات الاسباب يطلب احدها فان قلت يلزم على هذا ان
لا يوجد الواجب المعين الذي هو القسم المقابل للواجب المخير يقال الواجب المخير في اصطلاح الشرع ما كان
الطلب فيه للافعال المختلفة الجنس بالترديد كالاعتاق والاطعام والكسوة والواجب المعين ما فيه طلب جنس
معين او يقال تحقق الوجوب المعين اذا كان الطلب بجنس معين بالذات وان كان الطلب مخيرا
في احد افراده بالعرض واذا كان الطلب لاحد الاجناس المختلفة بالذات فهو واجب مخير بالذات و
تحقق الوجوب المعين ووجوب مخير آخر بالعرض كما في آية الكفارة طلب احد الاجناس الثلثة اولا ثم وجوب
جنس معين كالاعتاق واعتاق الرقبة بالتخيير في افراد الرقبة والنص دال عليه وهو قوله تعالى فكفارته
اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة والاجماع والقائلون بايجاب
الجميع والسقوط بفعل البعض قالوا في نفي التخيير اولا الواحد غير معين وغير المعين مبهم والمبهم مجهول
يستحيل وقوعه فلا تكليف به قلنا لا نسلم ان غير المعين مجهول بل هو معلوم من حيث انه واجب
وهو مفهوم الواحد من الثلثة ويقع بوقوع الكل منفردا او مجتمعا ق انما يستحيل لو كلف بايقاعه
غير معين في الخارج وهو مم بل حاله حال الطبيعة المطلقة المطلوبة في الامر لان مفهوم احدها قدر مشترك
معلوم مثل الطبيعة المعلومة المشتركة بين الافراد ولا فرق بين المطلق والمبهم في المعلومية بالتعيين
الجنسي وفي المجهولية بالتعين الخاص منه فان قيل ح يرتفع الفرق بين الواجب المخير والواجب المعين
اذ لا فرق بينهما الا بطلب المبهم وطلب المطلق فكيف يصح المقابلة بينهما يقال الشارع اذا طلب وجود الطبيعة

بالذات مع قطع النظر عن لحاظ الفردية فهو واجب معين واذا طلب وجود فرد ما بالذات بلحاظ الفردية فهو واجب مخير ففي الواجب المعين لايكون طلب فرد ما بالذات فلايكون واجباً مخيراً في اصطلاح الشرع وفي الواجب المخير لايكون الطبيعة مطلوبة بالذات فلايكون واجباً في ذلك الاصطلاح ويمكن ان يقال الواحد المبهم قدر مشترك بدلي والطبيعة المطلقة قدر مشترك اجتماعي فظهر الفرق بينهما قالوا ثانياً ان كون الواجب احدهما والتخيير فيه متناقضان قلنا الواجب المبهم والمخير فيه المتعينات التي هي افراده وذلك جائز وذلك لان محل التخيير غير محل الوجوب فارتفع التناقض لاختلاف الموضوع كوجوب احد النقيضين لاستحالة ارتفاعهما مع امكان كل منهما اورد عليه بان الواجب مايكون مطلوباً للطالب بالايقاع والمبهم لايمكن ايقاعه في الخارج فلايكون مطلوباً فلايكون واجباً بل المطلوب انما هو المتعين فهو الواجب والمخير فيه ايضاً فيلزم اجتماع النقيضين واجيب بان الواجب مايكون مطلوباً بالايقاع في الخارج امابنفسه وذلك اذا كان متعيناً او باعتبار فرد منه كما اذا كان مبهماً او طبيعة مطلقة فالواجب الطبيعة او المبهم ولكن يجب وجوده في الخارج في الفرد المعين والمخير فيه المتعين من حيث انه متعين فالمحلان متغايران ورد بان حكم الفرد ثابت للطبيعة من حيث هي هي مع قطع النظر عن ذلك الفرد فاذا كان المخير فيه حكماً لفرد معين ثبت للطبيعة ايضاً فيلزم اجتماعهما في الطبيعة واجيب عنه بوجهين الاول ان محلهما متغائران في نفس الامر بجهة الطبيعة وبجهة الفرد المعين فلاتناقض في نفس الامر كما ان الطبيعة المطلقة مشتركة بين الافراد بحسب نفسها ومتعينة بحسب الحكم الثابت للفرد والسر فيه ان الطبيعة حاملة لاحكام مختلفة بجهات مختلفة وثمه تراهم يقولون في مرتبة الطبيعة من حيث هي ايهام ارتفاع النقيضين الثاني ان شرط التناقض بين النقيضين ان لاتكونا مهملتين وههنا يحصل قضيتان مهملتان فلاتناقض وما قال بعض الشراح هذا شرط آخر سوى الشرائط المذكورة في كتب المنطق ليس بشئ لان هذا الشرط داخل في شرط اختلاف الكمية كما لايخفى والحق ان حكم الطبيعة بحسب وجوده في الفرد المعين وحكم الفرد كلاهما من جهة الفرد المعين فليسا بجهتين مختلفتين بان احدهما يعني حكم الطبيعة مع قطع النظر عن الفرد وثانيهما حكم نفس الفرد فيلزم التناقض والصواب في الجواب ان يقال الوجوب طلب المعين لايقاعه في الخارج وهو يتصور على نحوين الاول طلب المعين شخصي لايقاع نفسه في الخارج والثاني طلب المعين جنسي لايقاعه في ضمن

معين شخصي فلايمكن التخيير في الاول ويمكن في الثاني بحسب التعينات الشخصية فلاتناقض لان الطلب الحتمي لمعين جنسي والتخيير في معين شخصي قالوا ثالثاً الوجوب بالجميع في المخير كالوجوب على الجميع في الكفاية فيكون الواجب فيه الكل كما كان الواجب هناك على الكل فان المقتضي فيهما واحد وهو حصول المصلحة بمبهم قلنا انه قياس مع الفارق اذ تاثيم واحد لابعينه غير معقول بخلاف التاثيم بترك واحد فانه معقول ويرد عليه اولاً ما قال المطلوب سابقاً بقوله الكل من فرد البعض المبهم فان الكل اذا تواته اتوا بما وجب عليهم اتفاقاً وهذا النحو من تاثيم المبهم معقول وثانياً ماقد عرفت من ان الاثم مرتب على ترك من وجب عليه الفعل وهو بعض ما من المكلفين وترك بعض ما الفعل ليس معناه الا ان ليس احد يأتيا فاعلا وهو سالبة كلية فترك بعض ما هو ترك الكل فتاثيم البعض المبهم هو تاثيم الكل فلايلزم تاثيم المبهم الغير المعقول ضرورة ان تاثيم المبهم من غير تاثيم الكل غير متحقق والقائلون بوجوب معين مختلف بالفعل قالوا علم ما يفعل فهو الواجب قلنا لكونه احدها لابخصوصه يعني لكونه فرداً من افراد الواجب وهو الواحد من الثلثة قال في الحاشية اقول يلزم منه انه لو لم يفعل لم يكن شئ واجباً وذلك باطل اتفاقاً الا ان يقال المعنى انه لو فعل لفعل ذلك الشئ فيجب الموجود والمعدوم ولايخفى ما فيه انتهت بعل وجه ما فيه ان كل فعل من خصال الكفارة ممكن وكل ممكن جاز تعلق المشية بوجوده فان فرض ترك خصال الكفارة جميعاً فقد عدم مشية بكلها فلاوجه للتخصيص بواحد منها والقائلون بوجوب واحد غير مختلف قالوا لايجب ان يعلم الامر الواجب اذ لايصح الطلب بدون علم المطلوب فيكون معيناً عنده تعالى فاذا علم الواجب تعين الواجب لان العلم والتميز بدون التعين غير معقول قلنا يعلمه حسبما اوجبه يعني ان الله تعالى يعلم الواجب حسب ما اوجبه وهو مفهوم احدها وهو متعين ومتميز عنده تعالى ولا ابهام فيه انما الابهام في افراده فان العلم تابع اي مطابق للمعلوم فيعلمه بتلك الحيثية فالمعلوم لما كان احد الاشياء فالعلم متعلق به كذا وقالوا ثانياً لواتى بالكل معاً فالامتثال اما بالكل اي باداء المجموع من حيث هو المجموع بحيث لايحصل الامتثال باداء واحد منها فيجب اداء الكل مجموعاً لانه علة تامة للامتثال ووجوب اداء الكل باطل لان ايجاب الجميع من الشارع انما يتصور لو تصور امتناع عدمه مطلقاً ولم يمتنع عدمه كذلك لان عدم المجموع بعدم جزء ووجود جزء لم يمتنع من الشارع بناءً على السقوط بفعل البعض او بكل فاعل

اى باداء كل واحد واحد بحيث لا يحتاج فى حصول الامتثال الى اداء آخر فيصير كل واحد علة تامة للامتثال
فيلزم تعدد العلل التامة وهو ايضا باطل ويواحد لا بعينه وهو غير موجود اى غير قابل للوجود فى الخارج
فلا يتصور حصول الامتثال باداءه وايقاعه فى الخارج فتعين المتعين اسے فتعين ان
علة حصول الامتثال اداء واحد معين فاداء معين واجب ثانياً اقول هذا جواب عن الدليل
باختيار الشق الاول محصله انه لا يلزم وجوب الكل بالامتثال بالكل انما يلزم وجوب اداء الكل
بالامتثال لو لم يكن الكل بدلا ولو كان بدلا لم يلزم وجوب الكل بالامتثال بالكل فلو ادى جميع خصال
الكفارة لا يتحقق الامتثال بالنظر الى اداء المجموع الا انه تحقق علة الامتثال وهو اداء احدها لا اداء كلها

الا ترى ان عدم الجزء علة تامة لعدم الكل فاذا عدم الجزءان كان المجموع هو العلة التامة
بالنظر الى ان مجموع العدمين مشتمل على عدم الجزء الذى هو العلة التامة المستقلة لعدم الكل لا ان ذلك
الكل علة تامة مستقلة ايضا والا لزم تعدد العلل المستقلة فكذا ههنا اداء احدها علة تامة للامتثال واداء
اثنين منهما ايضا علة تامة لكن لا لانه علة مستقلة والحاصل ان الامتثال وان كان واحدا لكن علته
التامة وجود احدها فاذا وجد اثنان منهما معاً كان مجموع وجودهما ايضا علة تامة بالنظر الى ان مجموعهما
مشتمل على وجود احدها الذى هو العلة التامة المستقلة لوجود الامتثال لا ان ذلك المجموع علة تامة
مستقلة وهذا موافق لما ذهب اليه بعض المحققين من ان علة عدم المعلول ليس عدم العلة المعينة بل
عدم علة من العلل الناقصة واما عدم علة معينة منها فهو مستلزم لعدم المعلول وقال البعض عدم المعلول
ليس متوقف بالذات الا على عدم العلة التامة فيشئ بعينه لا يتوقف وجوداً وعدماً الا على شئ بعينه واما
عدم احد الاجزاء بعينه او لا بعينه فعلى خلاف متصورات الجماهير من مقارنات الموقوف عليه ولوازمه
لا من الداخلات واورد عليه بان العلة التامة هو مجموع العلل الناقصة بمعنى احادها لا بمعنى المركب
منها المغاير لها والا لزم ان يكون العلة التامة جزءاً لنفسها لانها جملة ما يتوقف عليه فيلزم ان يكون
هى ايضا جزءاً لتلك الجملة التى هى نفسها فعدم العلة التامة ليس الا عدمات احاد العلل الناقصة
فلو كانت علة عدم المعلول عدم علة التامة دون عدم واحد منها يلزم ان لا يعدم المعلول الا عند
عدماتها وليس كذلك اذ كثيرا ما يعدم المعلول عند واحد من العلل الناقصة وردا ولا بان العلة التامة
المركبة لا بد وان يكون لبعض اجزائها اجتماع مع بعض سواء كانت الهيئة داخلة او خارجة عارضة

وهى ايضا كثرة مخصوصة معينة لا تكثر فيها الا بحسب الاشتمال على الاجزاء فعدم المعلول لا يتوقف بالذات
الا على عدم الكثرة المعينة المخصوصة وهو عدم العلة التامة سواء كان عدمها بعدم واحد من احادها او
بعدم جميعها وثانياً بانه لو كان وجود العلة التامة بمعنى وجودات العلل الناقصة وعدمها بمعنى عدماتها
فاذا عدم واحد من العلل الناقصة يلزم ان لا يتحقق وجود العلة التامة ولا عدمها فيلزم ارتفاع
النقيضين وثالثاً بانه اذا فرض عدم واحد من الكثرة المعينة فاما ان يصدق الكثرة موجودة او
يصدق الكثرة معدومة على الثانى يبطل القول بانه لا يعدم الكثرة الا بعدمات جميع احادها وعلى
الاول يلزم اجتماع النقيضين لانه لا يصدق الا اذا فرض وجود ما عدم وما قيل ان قولنا الكثرة موجودة
قضية مجملة راجعة الى قضايا مفصلة متعددة اى هذا موجود وذاك موجود وكذا قولك الكثرة معدومة
فالقضية الموجبة التى موضوعها ذلك الواحد المفروض العدم كاذبة وسالبتها صادقة والبواقى
بالعكس يعنى ايجاباتها صادقة وسوالبها كاذبة ففيه ان ارجاع القول المذكور الى التفصيل غير واف
لان الكثرة التى كانت قبل فرض عدم واحد منها مسلوبة قطعاً بعد الفرض وان كانت ثابتة فى
ضمن الكثرة الاخرى فبطل القول بانها لا تعدم الا بعدمات جميعها وما قال بعض الاعاظم فى بعض
حواشيه ان عدم العلة ليس الا عدما متعلقا بها واذا كان وجودها وجودات متعددة فعدمها تكون
عدمات متعددة فعدم العلة التامة اما عبارة عن جملة تلك العدمات او عبارة عن عدم جزء
لا بعينه والاول يوجب ان لا يعدم المعلول الا عند عدمات جميع العلل والثانى يبطل مطلوبكم ويثبت
مطلوبنا من ان عدم واحد لا بعينه علة لعدم المعلول ففيه انا لا نسلم انه فى هذا الشق يبطل مراد الخصم اذ له
ان يقول ان العلة التامة وان انتفت بعدم جزء ما لا بعينه لكن عدم المعلول ليس الا بعدم العلة
التامة من حيث هو عدمها وان تحقق مع عدم جزء لا بعينه واجاب فى المنهاج بان الامتثال بكل
ولا مضائقة فى تعدد العلل اذ تلك معرفات شرعية وليست عللا حقيقية وفيه نظر ظاهر وجه النظر
انا سلمنا ان تلك الامور معرفات شرعية لا علل مؤثرة الا انه اذا كان الامتثال بكل واحد منها على الانفراد
ويكون كل واحد منها معرفاً تاماً فيلزم تعدد المعرفات الشرعية على شئ واحد وهو ايضا باطل كبطلان
توارد العلل التامة واورد عليه بان المص قد حقق فى الاصل الرابع تجويز تعدد العلل الشرعية فى
باب القياس واجاب عنه بعض الاعاظم بان الامتثال امر موجود فلا بد من علة وجوده وليس علة

شرعية بل عقلية والشرع انما جعل الواجب واجباً واما كونه موجباً للامتثال فامر عقلي ثم انها علل عادية
والمؤثر هو الله تعالى لكن التعدد فيها ايضاً غير متصور وكيف يجوز عاقل احتراق خشب واحد باحراقين
فلا منافاة لانه اثبت في باب القياس جواز تعدد العلل الشرعية ومنع ههنا تعدد العلل العادية و
فيه ان شارح المنهاج قد منع تعدد المعرفات الشرعية ايضاً وايضاً جعل تعدد العلل العادية مقابلاً
للعلل الشرعية وجعل كون الواجب موجباً للامتثال امراً عقلياً عادياً وهو بعيد لان الايجاب
ليس الا طلب الفعل لفائدة الامتثال فكما ان الايجاب علة للعلم بالشرع كذلك اتيان الفعل
علة للعلم بالشرع ايضاً وان كان وجود الممتثل وارادته وغيرهما عللاً عادية فتفسيره اعلم ان الواجب
قد يكون مطلقاً عن الوقت اي لا يتعلق بوقت محدود وان كان لا محالة في وقت كالزكوة وقد يكون
مقيداً اي متعلقاً بوقت محدود بحيث لا يكون الاتيان في غير ذلك الوقت اداء بل يكون اما
قضاء كالصلوة خارج الوقت او لا يكون مشروعاً اصلاً كالصوم في الليل والوقت في الموقت اما
ان يفضل عن الواجب بان يبقى قدر من الوقت بعد اداء الواجب فيسمى ظرفاً وموسعاً وقد يطلق
الموسع على الواجب كوقت الصلوة قال في الحاشية لانها محل حدوث النعم يعني ان محل
حدوث النعم وقت لا محالة والسبب لوجوب الصلوة هو حدوث النعم شكر النعمة فاقيم مقامه اي
اقيم المحل مقام الحال في السببية تيسيراً لان الوقت معلوم وحدوث النعم لكونها لا تعد ولا تحصى غير
معلوم واجلى تعرفاً اي هذه الاوقات اجلى تعرفاً وتعريفاً لان كون المحل اجلى يستلزم كون الحال
اي المظروف اجلى فاختير من بين سائر الاوقات تشريفاً له انتهى الحاصل ان النعم مترادفة
في الاوقات والعبادة شكر فاقيم المحل مقام الحال ولهو سبب للوجوب اي الوقت سبب لوجوب
المودى اي لزوم الهيئة الحاصلة من الاركان المخصوصة مرتب عليه فهو مؤثر فيه بالنسبة الينا لانه تعالى
ربط الاحكام بالاسباب الظاهرة كالملك بالشراء وظرف للمودى اي وقت الصلوة ظرف للمودى
اي زمان يحيط به ويفضل عليه وشرط للاداء اذ لا يتحقق الاداء بدونه والوقت يوجد بدونه وهو
الحكم في كل موقت اي حكم الشرطية يوجد في كل موقت بخلاف السببية فانه لا يوجد في الكل
فان المنذور المعين واجب وليس الوقت سبباً له بل هو شرط له وليس المظروف عين المشروط
ضرورة ان المظروف هو المودى والمشروط هو الاداء وهما متغايران وما في التحرير المراد بالاداء الفعل

المفعول وهو المودى فيتحدان اي المظروف والمشروط لا فعل الفاعل وهو الاداء بالمعنى المصدري
لانه اعتباري لا وجود له في الخارج والمشروط لا بد ان يكون موجوداً في الخارج فيندفع بان الحادث
وان كان اعتبارياً يصلح للمشروطية لعل غرض صاحب التحرير ان مرادهم بالاداء هذا الفعل المودى
لا فعل الفاعل الذي هو معنى اعتباري لان الموصوف بالاداء عندهم ما هو موجود في الخارج وليس غرضه
نفي مشروطيته لكونه اعتبارياً فهو لا ينفي مشروطية الاعتباري حتى يندفع بما قال المص واعلم انه قال
بعض الشراح الاداء بالمعنى المصدري له مفهوم انتزاعي ومصداق هو المنشأ للانتزاع ولا شك
ان المفهوم معنى انتزاعي تابع لاعتبار المعتبر فما لم يوجد الاعتبار لم يوجد ولا يصلح للمشروطية للوقت فان
هذا المفهوم له تحقق في الذهن قبل الوقت ايضاً فلم يكن هذا المفهوم التابع لاعتبار المعتبر قابلاً للمشروطية بالوقت فان
المشروط لا يوجد بدون الشرط واما مصداق هذا المفهوم اي الاداء فهو الفعل المودى وليس غيره فلا يصلح
للمشروطية الا ذلك فح يكون المودى المظروف والمشروط واحداً فان قلت ههنا امر ثالث وهو
مفهوم الاداء المصدري من حيث انه منتزع عن المنشأ ولا شك ان هذا المفهوم من حيث هو كذلك لم
يكن له تحقق قبل الوقت وان كان نفس المفهوم يمكن حصوله في الذهن قبله وبعده ومعه قلت هذا المفهوم
من هذه الحيثية ايضاً مفهوم انتزاعي منشأه هو الفعل المودى المظروف فيجري الشقوق وينتهي بالآخرة
الى ان القابل للمشروطية ليس الا الفعل المظروف للوقت فصح ما قال المورد فان قلت المودى
من حيث انه مودى مفهوم اعتباري فلو سلمنا رجوع المشروطية اليه يلزم على المورد ما فر عنه قلت
كلا بل رجوع المشروطية الى ذات المودى وهو امر خارجي وانت تعلم ان هذا التطويل بلا طائل وذلك
لان للانتزاعيات نحوين من الوجود الاول وجودها بوجود المنشأ والثاني وجودها في الذهن بعد
الانتزاع في مرتبة الحكاية الذهنية فالنحو الاول من وجودها وان كان وجوداً بالتبع لكنه يتحد وجوده
بالوجود الخارجي في ترتب الآثار الخارجية وهو منشأ الاتصاف الا ترى ان اتصاف السماء بالفوقية
اتصاف خارجي ولا تحقق للفوقية في الخارج فلها وجود متحد مع وجود السماء والا لم يتحقق الاتصاف بها
في الخارج ولم تكن القضية المنعقدة منها خارجية وبحسب هذا النحو من الوجود لا امتياز بين الانتزاعيات
وبين مناشيها بل وجودها عين وجود مناشيها وهذا الوجود وان لم يكن وجوداً بالذات لكن لما
كان منشأ للاتصاف يصلح للمشروطية قطعاً اذ لا يجب للمشروطية ان يكون المشروط موجوداً في الخارج

اصالة وبالذات بل كونه موجوداً مع قطع النظر عن انتزاع الذهن واعتباره وان كان تبعية وجود المنشا
كاف وهذه المشروطية لاترجع الى المصداق كما زعم فان للانتزاعيات الواقعية ايضا احكاما سوى
احكام المنشا وان لم تكن تلك الانتزاعيات موجودةً مع قطع النظر عن انتزاع الذهن واعتباره
الا بوجود المنشا والحاصل ان الموجودية بالتبع باعتبار نفس الامر مع قطع النظر عن انتزاع الذهن
واعتباره يكفي لكون الامر الانتزاعي مشروطاً وكون المشروط امراً خارجياً موجوداً بالذات غير لازم نعم النحو
الثاني من وجودها لكونه تابعاً لانتزاع الذهن واعتباره وكونه متحققاً في مرتبة الحكاية الذهنية بعد الانتزاع
لايصلح للمشروطية وماذكرنا الشارح لايدل الا على ان المفهوم الانتزاعي للاداء الموجود في الذهن في
مرتبة الحكاية الذهنية لكونه تابعاً لانتزاع الذهن واعتباره لايصلح للمشروطية وهذا لايجدي شيئاً واما
ان يساوى الوقت الموقت فيسمى الوقت معياراً ومضيقاً وقد يسمى الواجب مضيقاً فهو
قد يكون سبباً للوجوب كرمضان عين شرعاً الفرض الصوم هذا صريح في ان السبب هو الشهر كما
ذهب اليه شمس الائمة السرخسي من ان السبب مطلقاً شهود الشهر على ما هو الظاهر من النص قال
الله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ولهذا يجب على من كان اهلاً في اول ليلة من الشهر ثم جن قبل
الاصباح وافاق بعد مضي الشهر حتى يلزمه القضاء لكن هذا لايناسب ماذكره المص في التقسيم فان الظاهر
منه ان المعيار هو السبب وظاهر ان المعيار انما هو النهار وهو ليس سبباً اذ السبب انما هو الشهر وهو ليس
بمضيق وقال فخر الاسلام السبب انما هي الايام فسبب وجوب صوم رمضان نهاره الذي يصح ان
يكون نفسه ان يكون محلاً للوجوب او يقال سبب الوجوب شهر رمضان باعتبار الاوقات التي
تصح ان تكون محلاً للوجوب والحاصل واحد وتوجيه كلام المص على مختار السرخسي ان المراد بكون الوقت
معياراً معيارية الوقت الذي شرع فيه الواجب وهو النهار وهو سبب للصوم ولايسع غيره فصار
معياراً ومضيقاً وعلى المذهب الثاني ان المراد ههنا نهار شهر رمضان واذا كان رمضان معياراً
للصوم المفروض فلم يبق غيره مشروعاً كما قد ورد في الحديث اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن
رمضان فاندفع ماقد يتوهم ان التعين لصومه لايستلزم ان لايصح في رمضان صوم غيره الا ترى ان
ايام النحر مثلاً متعين للضيافة مع انه لو صام احد عن نذره في تلك الايام يصح مع المعصية وجه الاندفاع
ان عدم الصحة ثابت بالحديث المذكور واذا تعين الشهر للصوم المفروض فلا يشترط نية التعين اى

نية تعيين الفرض بل يكفي مطلق النية ضرورة ان المطلق منصرف الى المقيد بل يصح بنية مباينة كالنفل
والواجب الآخر بوجود مطلق النية فيه وهذا عند الحنفية خلافاً للجمهور فانهم ذهبوا الى اشتراط تعيين
النية قال في الحاشية قال ابن الهمام مذهب الجمهور المخالف لما ذهب اليه الحنفية
وهو الحق لا لان اللازم عدم صحة الغير ولا يلزم منه صحة ما يصح لان الاعمال بالنيات
يعني ان مقتضى تعيين الشارع وجعله الوقت معياراً انتفاء مشروعية الغير في ذلك الوقت والاثم [illegible]
معياراً او هو يقتضي عدم صحة الغير لو اداه ولا يستلزم وجود ما يصح في هذا الوقت اعني صوم الفرض فان
تعيين الغير والتقييد به مناد على انه لم يرد الفرض فلو كان الفرض واقعاً به كان جبراً بلا اختيار منه ولا
يلزم منه ان لايصح بمطلق النية اذ يجوز ان يطلق الاعم ويراد به الاخص ومن ثمه لو اطلق الصوم ونوى
الفرض يصح بلا خلاف وقوله صلى الله عليه وسلم اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان معناه ان
الصوم الواقع المشروع ليس الا صوم الفرض الا ان كلما وقع مشروع واقع عن رمضان وان ورد عليه المص
بقوله اقول اذا لغي جهة الخصوص شرعاً بقي مطلق النية لوجود الفعل ومعلوم ان النوع اذا
انحصر في فرد واحد كان ذلك الفرد متحققاً بتحقق ذلك النوع ومقتضى لمتامل اتمت وفيه ان تعيين
النية لصوم الفرض يوجب حرمة صوم آخر لا انه لايبقى مشروعاً لان النهي في الشرعيات انما في المشروعية
بمعنى الصحة بل يجوز ان يصح وان كان الآتي عاصياً كصوم يوم العيد فلم ينحصر النوع في فرد واحد فان
قيل الصوم حسن في نفسه فاذا نوى النفل او واجباً آخر لايكون لغواً بالمرة لان المحل قابل للعبادة فيقع
الصوم عبادةً واذا لم يجز النفل او واجب آخر بالحديث فهو عن الفرض يقال يجوز ان يكون مثل
الصلوة بلا طهارة فانها مع كونها حسنة لنفسها لاتقع عن الفرض فكذلك ههنا الصوم المنوي قبيح
فلا يقع عن شئ وبالجملة لايتم ماذكر لو ثبت ان ايقاع الصوم من اية جهة كانت يكون من الفرض ولم
يثبت قال بعض الاعاظم في تحقيق المقام ان اليوم الواحد اى يوم كان لايسع اكثر من صوم واحد
بالضرورة فشهر رمضان لايسع كل يوم منه الا صوماً واحداً ولما اوجب الله تعالى الصوم فيه صار الصوم
الذي يسعه صوم فرض فلم يبق محلاً لصوم آخر كيف ويؤيده ايضاً حديث رواه الفقهاء وهو قوله صلى الله عليه
وسلم اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان لانه نفي حقيقةً غير صوم رمضان فايام هذا الشهر كالليالي
في حق صوم غير رمضان بخلاف يوم العيد فان الشرع ما عين الصوم الواحد الذي يسعه بل حرم

يعني ان وقت الحج من شوال الى عشر ذي الحجة والحج يتادى في بعضها فقد فضل عنه وقت ادائه اذ الاحرام كما يكون من اول شوال يكون من اوسطه وآخره ويجوز ان يكون من ذي الحجة فيكون موسعاً وظرفاً ولا يسع ذلك الوقت الا حجاً واحداً فيكون معياراً ايضاً فاشبههما واورد ههنا بان العام الواحد بعض من وقته اذ وقته العمر كله فليس شبيهاً بالمعيار والا يلزم ان يكون وقت الصلوة معياراً ايضاً اذ بعضه لا يسع الا صلوة واحدة مع ان وقته ليس بمعيار بل موسع ولا يكون شبيهاً بالظرف ايضاً فانا سلمنا عدم استغراق فعله تمام الوقت لكن لا نسلم ان هذا القدر يكفي للظرفية بل لا بد فيه من ان يسع الوقت فعلاً آخر مثله وليس اشهر العام كذلك فانها لا تسع الا حجاً واحداً فبطل كونه ذا شبهين قال بعض الاعاظم ههنا وجه آخر للاشكال هي لكونه ذا شبهين وهو ان العام الاول لا يصلح الا حجاً واحداً والتاخير عنه اثم فهو وقته والعام الآخر مشكوك فتعين للاداء فبهذا الوجه معيار وان وجد عوام اخرى فهي ايضاً صالحة لاداء الحج فوسع الوقت الذي هو العمر حجاً آخر فبهذا الوجه كان ظرفاً كذا قال القاضي الامام ابو زيد في الاسرار ولعل هذا الوجه هو مراد الامام فخر الاسلام بقوله ومعنى قولنا انه مشكل ان وقته العمر واشهر الحج في كل صالحة لادائه ام اشهر الحج من العام الاول وقت متعين لادائه ويمكن حمل عبارة المتن عليه ايضاً ثم هذا الوجه انما يتم على راي الامام ابي يوسف فانه يرى التعجيل واجباً واما على راي الامام محمد فنسبة العمر اليه نسبة وقت الظهر اليه فان قلت الحج وان كان وقته العمر لكنه يحتمل الموت قبل ادراك العام الثاني فالعام الاول يحتمل ان يكون هو العمر ويحتمل ان يكون بعض العمر فيتضيق ويتسع قلت هذا الايجاب وقوع التحديد عن الشارع بل مثله مثل الزكوة اذا تضيقت بقرب الموت وكالصلوة اذا تضيقت بالتاخير بخلاف قول ابي يوسف فان الوجوب عنده شرعاً على الفور لاحتمال الموت فيتضيق شرعاً فاذا عاش ولم يحج العام الاول فيتضيق الثاني شرعاً وصار هو مع العام الاول موسعاً ومن ههنا اي من اجل شبه هذا القسم بالموسع والمضيق يتادى فرضه بمطلق النية لان الظاهر من حال المسلم الذي وجب عليه الحج ان لا يتكلف تحمل المصائب والمشقة الكثيرة الا لاداء الفرض ليخرج عن العهدة ويامن عن العقاب لا ان يتحمل تلك المشاق والفرض على عهدته فالفرض متعين بدلالة الحال ولا حاجة الى التعيين صريحاً فيصرف مطلق النية الى الفرض فبما تحقيقه لا اطلاق في النية الا لفظاً واما معنى فانما هو نية الفرض وللقائل ان يقول ان اريد ان قرينة العرف مانعة عن الحمل على غير الفرض فلا تقييد الا ان الحكم بثبوت الفرض يفهم من ظاهر الكلام ولا كلام فيه انما الكلام

في وقوع الفرض بالاطلاق وان اريد ان العرف لا يصرفه الى غير الفرض فلا يخفى فساده اذ العرف لا دخل له في ذلك اصلا وان قيل ان الوقت معيار فلا يسع غيره فيقال وجود المعيارية ههنا بمعنى عدم مشروعية غير الفرض غير صحيح وبمعنى عدم سعة الوقت وان كان متحققاً لكنه غير نافع فان الصارف للاطلاق الى الخصوص هو الاول دون الثاني والاجل مشابهته بالظرف يقع عن النفل اذا نوى له فان الواجب الموسع ايضاً كذلك قال بعض الاكابر وجهه ان وقت الحج هو العمر كله ولهذا يجوز التاخير بالغاً ما بلغ بشرط ان لا يفوت ولا شبهة في ان العمر وقت موسع لانه ظاهر انه يسع حججاً كثيرة وليس من شرط التوسعة ان يسع اداء الواجب بما هو واجب مراراً كثيرة والا لم يصح ان يجعل وقت الصلوة موسعاً فنسبة العام الواحد الى وقت الحج كنسبة البعاض اوقات الصلوة الى كلها ولذلك يصح فيه بنية النفل وبنية واجب آخر نعم يجب ان لا يتادى بنية مطلقة كما في الموسع فلا يكفي اطلاق النية فان الموسع لم يتعين للفرض الا ان يقال ان في الحج توسعة حتى حكم رسول الله صلى الله عليه وسلم بصحة حج صبي غير عاقل مع امه فانسعى بنية امه فاولى ان يصح بنية مطلقة عن الحاج وايضاً مطلق النية وان كان يحتمل الفرض وغيره لكن المرجو من رحمة الله تعالى ان يقبله ويحمله على الفرض لئلا تضييق الامر على العبد واما النفل فمباين بالكلية للفرض فلا يصح اداء الفرض بنية النفل بخلاف مطلق النية لعدم تحقق هذه المباينة فيه فافهم مسئلة اذا كان الواجب موسعاً يفضل وقته عليه فجميع الوقت الذي عينه الشارع كوقت الظهر وقت لادائه اي اداء هذا الواجب والمكلف مخير في ان يوقعه في اي وقت شاء من اجزاء هذا الوقت فالتخيير في تعيين الاجزاء والوجوب في الوقت كله حتى لو اخر عنه ياثم بترك الامتثال وقال القاضي ابو بكر الباقلاني واكثر الشافعية الواجب في كل وقت اي في كل جزء من الوقت للموسع ايقاع الفعل او ايقاع العزم على الفعل فيه بدلاً عن الفعل فالمكلف بالواجب الموسع عند هؤلاء مكلف باتيان الفعل بعد دخول الوقت والعزم به في ثاني الحال و تعيين الفعل آخراً اي في آخر الوقت اذا بقي منه قدر يسع الفعل ولا يفضل عليه فالعدول الى الاتيان بالبدل الذي هو العزم لم يتميز الواجب الموسع عن المندوب لاستوائهما في جواز الترك وفيه ان مجرد الاستواء في جواز الترك ليس برافع للامتياز اذ لا ياثم بترك المندوب مطلقاً وفي ترك هذا الواجب في الوقت كله يتحقق الاثم فلا حاجة الى اعتبار البدل ايضاً و لا يوجب ان يجدد العزم في كل جزء

من الوقت حتى لو اخل في الجزء الثاني يكون عاصيا بل الاول ينسحب انسحاب النية على العبادة الطويلة
كالصوم فان النية في اول النهار كافية من غير حاجة الى التجديد في كل جزء منه وكذلك الصلوة يكفي فيها نية
واحدة في ابتداء الشروع من غير تجديد في كل جزء من اجزاء ما تسع اداءه فالعزم الواحد كاف الى
ان تضيق الوقت او يتعين الفعل فلا يرد ما في المنهاج ان البدل متعدد لان الاوقات
الصالحة للصلوة متعددة فكان العزم الذي هو بدله متعددا محتملا في كل جزء والمبدل وهو الفعل
واحد ولم يعهد في الشرع تعدد الابدال مع وحدة المبدل فكيف يصح القول ببدلية العزم للفعل وجه
عدم الورود انا لا نسلم ان البدل ههنا متعدد فان القدر الضروري هو العزم الواحد بدلا عن الفعل
الى وقت التضيق لا الاعزام المتعددة على ان ايقاعات الفعل بعدد الاجزاء ايضا والاعزام
جواب آخر عما في المنهاج محصله ان ايقاعات الفعل ايضا متعددة فلا يلزم تعدد البدل مع وحدة المبدل
وتفصيله ان المبدل ان كان ايقاع الفعل اي طبيعته الكلية الصادقة على الايقاعات فهو واحد
وكذا بدله وهو العزم على الفعل في الوقت واحد بالطبيعة الكلية الصادقة على الاعزام فالبدل كالمبدل
واحد وان كان ايقاعات الفعل متعددة فالابدال اعزام الايقاعات فلا يلزم الاختلاف بينهما ايضا
وعن بعض الشافعية وقيل بل عن بعض المتكلمين وقته اوله فان اخره فقضاء انت تعلم انه ان اراد صاحب
هذا المذهب باول الوقت القدر الذي يكون معيارا للصلوة فهو بالحقيقة انكار للواجب الموسع
وان اراد الجانب الاول من الوقت مما يفضل على الصلوة فهو خلاف مقتضى مذهبه وكذا الكلام على
مذهب بعض الحنفية وبهذا ظهر ان ما قال بعض الاعاظم لعل المراد باول الوقت اوله بحسب ظن المكلف
والا فمعرفة الاول الحقيقي عسير جدا لا يجدي نفعا كما لا يخفى على المتامل وعن بعض الحنفية بل وقته
آخره فان قدمه فنفل يسقط به الفرض كتعجيل الزكوة قبل وجوبه فانه نفل يتادى به الفرض اذ وجب
لوجود النصاب الفاضل وتحقق النماء حقيقة او حكما قيل الاداء عبارة عن ايقاع الفعل في الوقت المقدر
له شرعا والتقدير ظهر بالنصوص من الاول الى الآخر والقول بالاداء في الوقت الاول دون الآخر
صرف لمعنى الاداء الى معنى آخر ولا كلام فيه وايضا الامر في الواجب الموسع مطلقا دال على طلب الفعل
فلا تخصيص وتعيين الوقت من جانب الشارع من الاول الى الآخر لا يقتضي التخصيص بجزء دون
جزء فالقول بالاداء في الاول دون الثاني او بالعكس تحكم محض وما قال شارح المنهاج ان اسقاط

لفظ البعض ايضا صحيح فان وجوب الاداء مختص بالآخر عند جمهور الحنفية فليس بشيء اذ لا خلاف بين الحنفية والشافعية
في اختصاص الاداء بالآخر والقول بان عند الحنفية مندوبا في اول الوقت وليس بواجب بخلاف
الشافعية اذ عندهم واجب في كل جزء من الوقت على سبيل التخيير والتضييق تحقق عند الاخير غير مسلم اذ كتب
الحنفية مشحونة بالوجوب في الوقت كله على سبيل التخيير واما في الاخير فتضييق ولا يبقى التخيير نعم هم قائلون
بعدم وجوب الاداء في اول الوقت لكن هذا الوجوب كونه نفلا بل لو اتى المكلف في الاول لكان
آتيا بالواجب وانما يلزم هذا على مذهب البعض قال الكرخي ان بقي المكلف المؤدي للفعل بصفة التكليف الى آخر الوقت
فما قدمه كالزكوة المعجلة واجب وان لم يبق على صفة التكليف الى آخر الوقت بان يصير مجنونا
او يموت فما قدمه يكون نفلا فوقته عنده ما اتى فيه لا الاخير فقط اذ محصل مذهبه يرجع الى ان وجوبه موقوف
ويظهر عند الجزء الاخير لنا على ما هو المختار ان الامر وسع وقت الفعل في الواجب الموسع حيث
صرح بالوقت كله وجعل كل جزء منه محلا للاداء الفعل لانه لو اتى المكلف الفعل في اي جزء من
اجزاء ذلك الوقت لا يعد عاصيا بالاجماع قال في الحاشية ان قلت لعل المخالفين من اهل
المذهب الثالث القائلين بان وقته اوله والرابع القائلين بان وقته آخره لا يساعدون في
ذلك بل لهم ان يقولوا الآتي بعد الاول وقبل الآخر يكون عاصيا لانه لم يمتثل قلت هم وان خالفونا
في التوسع لكن وافقونا في نفي المعصية في التقديم والتاخير الا ترى الى استدلال بعض الحنفية
بقولهم لو كان واجبا في اول الوقت لعصى بتاخيره واستدلال بعض الشافعية بقولهم لو كان واجبا في آخر الوقت لعصى
بالتقديم فالكل اتفقوا على عدم المعصية لو اتى في اي جزء من اجزائه وفيه ما فيه تامل انتهت وفيه ما فيه انا لا نسلم
ان الكل متفقون على عدم المعصية لان الجمهور ذهبوا الى التوسع وهو عبارة عن الوجوب في اول
الوقت واوسطه وآخره فاورد عليه بعض الحنفية بان الوجوب ثابت في آخر الوقت فيكون عاصيا
لكونه تاركا لما وجب عليه وهكذا القياس في استدلال الشافعية فاستدلال بعض الحنفية والشافعية
في مقابلة الجمهور وهم قائلون بعدم العصيان في اول الوقت وآخره فيجوز ان يكون عند بعض الشافعية
العصيان بالتاخير عن الاول وعند بعض الحنفية بالعكس فيتحقق العصيان عندهم بالاتيان في غير الوقتين
المذكورين بترك الاداء والتزام القضاء وان لم يتحقق بترك الفعل اداء او قضاء فالتعيين بالجزء الاول
كما روي عن بعض الشافعية او بالجزء الاخير كما روي عن بعض الحنفية تضييق والتخيير بين الفعل

فالعزم كما ذهب اليه القاضي واتباعه زيادة على النص فان النص انما هو في ايجاب الصلوة في هذا الوقت من غير دلالة على ايجاب العزم ولم يقم دليل آخر على ايجابه فالقول بوجوب العزم بدلا كانه نسخ للكتاب واستدل على بطلان مذهب القاضي واتباعه بان المصلي في غير الآخر بل في غير الاول ايضا ممتثل لكونه مصليا قطعا لا لكونه آتيا باحد الامرين من الفعل او العزم كما زعم القاضي واتباعه فلو كان الواجب احدهما كان ممتثلا باتيان احدهما لا باتيان الصلوة وربما يمنع المقدمة القائلة بان الآتي بالصلوة في غير الآخر ممتثل لكونه آتيا بالفعل لا لكونه آتيا باحدهما فان كونه مصليا احدهما اذ لا منافاة بين ان يكون الامتثال لكونه مصليا وكونه آتيا باحدهما ضرورة ان كونه مصليا احدهما وهذا كما في خصال الكفارة فان الآتي بالعتق منها يصدق عليه انه ممتثل بالاعتاق وآت باحدها اذ الاعتاق احدها نعم التعين عند التضيق مسلم وهو مذهبه واما قبله فغير مسلم فقيل انها اي المقدمة الممنوعة مجمع عليها اجماعا قطعيا اتى الاجماع بها اي بالصلوة بخصوصها في كل جزء لا باحد الامرين فان الاجماع على وجوبها فيه اي في كل جزء وقد تقدم الخلاف فيه فعلم انه لا اجماع على الامتثال بالوجوب وعند عدم تحقق الاصل كيف تحقق الفرع فتامل قال في الحاشية ربما يمنع الفرعية مستندا بان الامتثال في وقت اعم من الوجوب فيه ضرورة ان الامتثال عبارة عن الاتيان مطلقا والجواب انا اردنا بالامتثال اتيان المامور به على وجهه وهذا لا يحصل الا بالاتيان كما وجب فانه وجب من حيث الخصوص فالاتيان والامتثال ينبغي ان يكون من حيث الخصوص ايضا وان وجب من حيث انه واحد من الكلية فالامتثال ايضا كذلك لان المراد بالاتيان والامتثال اتيانه من جهة الوجوب ولا ريب ان اداء الفعل المامور به في وقت من هذه الجهة لا يمكن الا بالوجوب فيه فيتوقف الامتثال بهذا المعنى على الاجماع في الوقت وقد تقدم الخلاف فيه ولك ان تقول في ازاحة هذا الجواب ان المراد ان خروج المصلي في غير الآخر عن عهدة التكليف انما هو لاتيان الصلوة لا لاتيان احد الامرين والاجماع على الاجماع على الوجوب موسعا انتهت اورد عليه بان من قال بالتخيير كيف يقول بالخروج عن عهدة التكليف للاتيان بالصلوة فقط لا الاتيان احد الامرين فالخروج المذكور ايضا يستلزم الوجوب على النحو المخصوص كالامتثال بلا فرق واجيب بان الامتثال يستلزم الوجوب الخاص استلزاما بينا لان الوجوب الخاص ماخوذ في مفهومه فمن قال

بالوجوب الخاص لابد له من ان يقول بالامتثال كذلك بخلاف الخروج فانه وان يستلزم الوجوب الكذائي في الواقع لكن ليس بينهما لزوم بين فيجوز الغفلة عن اللزوم والاجماع على احدهما دون الآخر ثم اقول مجيبا عن الاستدلال المذكور للخصم القائل بكون العزم بدلا عن الفعل لا يقول بالبدلية عن الطرفين بان يكون كل منهما اصلا وفرعا كخصال الكفارة بل يقول ان احدهما وهي الصلوة اصل والآخر وهو العزم خلف كالوضوء فانه اصل والتيمم خلف له فالامتثال بالصلوة بخصوصها لا يضره بان يبطل كون العزم خلفا لها الا ترى ان الآتي بالوضوء ممتثل لكونه آتيا للوضوء بخصوصه لا لكونه آتيا باحد الامرين وذلك لا يبطل خلفية التيمم فكذا الآتي بالصلوة في الوقت المعين ممتثل باتيانها وذلك لا يبطل بدلية العزم قالوا اي القاضي واتباعه مستدلين على مذهبهم لو اتى المكلف باحدهما اجزأه ولو اخل بهما عصى قلنا العصيان ممنوع يعني انه لو اريد ان الاخلال بهما في كل الوقت موجب للعصيان فهو مخالف لما ذهب اليه من ان الآخر متعين للفعل وان اريد ما قبل الآخر فلا نسلم العصيان على هذا التقدير بالاخلال كيف وكثيرا ما لا يوجد في اول الوقت الفعل او ارادته وليس بعاص قطعا ولو قيل في توجيه المستدل ان المراد يعني ان مراد المستدل بالعزم ليس هو ارادة الفعل بل عدم ارادة الترك يعني ان المكلف ان لم يات بالمامور به واراد بالعزم عدم ارادة الترك لم يكن عاصيا نعم لو اخل بذلك العدم بان اراد الترك عصى قطعا قلنا هذا وان كان مسلما لكنه من احكام الايمان فهو واجب على حدة لا علاقة له بالبدلية عن الفعل الا ترى انه لو اخل بالعزم بالمعنى المذكور لعصى بنفس هذه الارادة وان لم يدخل الوقت لانه ترك ما كان واجبا عليه بضرورة الدين فافهم وذكر في البديع لابطال مذهب القاضي واتباعه لو كان العزم بدلا عن الواجب لسقط به المبدل منه فان البدل والمبدل منه لا يجتمعان فاذا اتى بالبدل لا يبقى المبدل منه في الذمة كما في سائر الابدال كالتيمم بالنسبة الى الوضوء فانه اذا استقر الوجوب على التيمم يسقط به الوضوء مع ان العزم لا يسقط به الصلوة بحيث لا يبقى في الذمة والجواب منع الملازمة القائلة بانه لو كان بدلا لسقط به المبدل منه بالمعنى المذكور بل اللازم سقوط الوجوب اي سقوط وجوب المبدل منه اي وجوب ادائه ما دام البدل بدلا عنه وهذا التزموه فانهم زعموا ان وجوب الفعل قد سقط بالعزم الى حين التضيق وهو الآخر من الوقت والقائلون بان الوقت هو الاخير قالوا

في الاستدلال على مذهبهم لو كان الفعل واجبا اداء اي في الجزء الاول من الوقت عصى المكلف
بتاخيره عنه بان اتى فيما بعد الاول لاخلاله بالواجب في وقته قلنا اللزوم ممنوع انما يلزم لو كان
الوجوب مضيقا لا يفضل بلا مواسع واذا كان موسعا الى الآخر لا يلزم العصيان بالتاخير عن
الاول وانما يعصي لو لم يات في الوقت كله مسئلة السبب في الواجب الموسع الجزء الاول عينا
من غير انتقال السببية عنه الى ما عداه عند الشافعية يعني ان الشافعية قالوا بكون السبب هو الجزء
الاول دون ما عداه لكونه سابقا على الكل فلا يزاحمه واحد من الاجزاء الاخر فيكون هو السببية اولى من
ما عداه وهذا هو مختار ابن الهمام وعند عامة الحنفية كالامام فخر الاسلام وغيره السبب هو الجزء الاول
لا عينا بل تنتقل السببية عنه الى ما عداه كما قال بل موسعا الى الآخر كالمسبب قال في الحاشية
اي تنتقل عن الاول ان لم يتصل به الاداء الى الجزء الثاني فان اتصل به الاداء
فهو السبب والا انتقلت الى الثالث وهكذا الى الآخر فهنالك انتقال السببية بعدد الاجزاء مثل الاداء
انتهت قال بعض المحققين ان قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس يقتضي بحسب الظاهر ان جميع الوقت
سبب فيلزم ان يكون تحقق وجوب الصلوة بعد تحقق الوقت وهو خلاف الاجماع
فلهذا عدلوا عن الظاهر وقالوا ان السبب جزء من الوقت واختلفوا فقالت الشافعية
هو الجزء الاول على التعيين وقالت الحنفية هو الجزء الاول ان اتصل به الاداء وان لم يتصل فتنتقل
السببية عن الجزء الاول الى الجزء الثاني وهكذا والظاهر ان القول بسببية الجزء على التعيين يكفي لوجوب
الصلوة ولا حاجة الى القول بالانتقال ولهذا اختاره ابن الهمام ثم لو كانت السببية متفرعة على الاداء
كما يفهم من ظاهر عباراتهم ان السببية تتفرع على الاتصال بالاداء يصح القول بالانتقال لكن الامر
في الواقع بالعكس فلا بد من حمل قولهم على خلاف الظاهر وعند زفر الى ما يسع الاداء وبعد الخروج
فالكل تفصيله ان السببية عند زفر تنتقل من الجزء الاول ان لم يتصل به الاداء الى ما بعده من
الاجزاء لكن لا مطلقا بل الى ما يسع اداء الواجب منها فاذا بلغ الى جزء يسع اداء الواجب تنتهي
السببية اليه فيتعين له السببية فعند الحنفية ادرك مكلف جزءا قليلا من الوقت وان لم يسع موجب
للقضاء وعند زفر ادراك ما يسع الواجب موجب للقضاء فكما ان خيار التاخير الى وقت يسع اداء
الواجب ثابت بالاجماع كذلك السببية عند زفر تنتقل الى هذا الوقت ايضا وعند الحنفية انتقال السببية

الى الجزء الاخير وان لم يسع لانه لما انتقلت السببية الى الجزء الاخير عندهم لصلاحية كل جزء للسببية تعينت
في آخر الوقت الذي هي الشروع في الاداء اذ لم يبق بعده جزء تحتمل انتقال السببية اليه فيعتبر حال المكلف
عند ذلك الجزء فان كان عاقلا بالغا مسلما طاهرا عن الحيض والنفاس في ذلك الجزء وجبت الصلوة
عليه وان فات واحد من هذه الامور فيه لم يجب واما عند زفر فالجزء الاخير الذي يسع الاداء يتعين للسببية
فيعتبر وجود تلك العوارض في نفي الوجوب وزوالها في هذا الوقت فقط وبعد الخروج اي بعد خروج
الوقت كله فالكل متعين للسببية بالاتفاق لانه اذا ضاق الوقت بحيث لم يوجد بعده ما يصلح
للسببية تعين السببية له وروي عن ابي اليسر وهو الامام فخر الاسلام ان الجزء الاخير متعين اي
حين خروج الوقت لان السببية قد انتقلت اليه ولم يبق بعده ما ينتقل اليه فتعين هو للسببية واستدل
على ما هو المختار من مذهب الحنفية بالاجماع على الوجوب على من اسلم بعد انه كان كافرا او بلغ في وسط
الوقت بعد انقضاء الاول يعني من اسلم او بلغ في وسط الوقت يلزم عليه الصلوة بالاجماع فلو كانت
السببية غير منتقلة عن الجزء الاول لما وجبت الصلوة عليه قال في الحاشية حاصل الاستدلال
انه اذا اسلم في غير الجزء الاول جماعة من الكفار بعدد الاجزاء الباقية من الوقت وا
كان اسلامهم مرتبا متعاقبا فاجمعوا على الوجوب على كل مع تعذر الاضافة الى الجزء
الاول السابق على الاسلام فتعلم ان لكل من الاجزاء صلوحا للسببية كالاول في الاضافة الى المتصل
او لا لانه كالمعدوم انما قال كالمعدوم لان الزمان عند المتكلمين امر موهوم لا موجود حقيقي وبعد الخروج
فالكل سواء في الانفصال وفي الانعدام انتهت والحاصل ان الوجوب بحدوث الاهلية
في غير الاول مرتبا او مجتمعا ينفي سببية الاول ويثبت سببية كل جزء على سبيل الانتقال من الاول الى
الثاني ومن الثاني الى الثالث ومن الثالث الى الرابع وهكذا الى الاخير ويمكن ان يقال
في الجواب عن هذا الاستدلال انه اي كل جزء من الاوساط التي حدثت الاهلية فيها الاول في
حقهم اي في حق من اسلم او بلغ فتدبر يعني ان المراد بالاول اول اوقات المكلف الى اول ما
ادرك وقت التكليف وهذا ان كان واردا على الاستدلال لكنه لا يصلح توجيها لمذهب الشافعية
لان مذهبهم ان الوقت هو الجزء الاول حقيقة لا ما هو بالقياس الى المكلف وما قال بعض الشراح
ان مراد الشافعية يحتمل ان يكون اعم من ان يكون بحسب الواقع او بحسب المكلف المدرك للوقت

ليس بشئ لان هذا التوجيه مناف لمقالاتهم كما لا يخفى على المتفحص ثم ان المص فرع على مذهب الحنفية من

ان السببية تنتقل من الجزء الاول الى الاخير و بعد الخروج تعيين الكل قوله فتفرع صح عصر يومه في الناقص

وهو وقت تغير الشمس و اصفراره لا عصر امسه لان سببه اى الجملة ناقص من وجه فلا يتادى

بالناقص من كل وجه اعلم ان كل جزء من الوقت المقدر لما كان سببا للوجوب و وقتا للاداء فالجزء الذى

يلي الشروع في الاداء ان كان كاملا كما في الفجر وجب كاملا لان الجزء الذى تقرر عليه السببية هو الجزء الذى

قبيل الطلوع فهو كامل فثبت به الوجوب كاملا في الذمة فلو اعترض الفساد بطلوع الشمس بطلت الصلوة

لان ما شرع كاملا لا يتادى ناقصا و ان كان ناقصا كما في عصر اليوم اذا اتصل الشروع فيه بوقت الاحمرار

وجب ناقصا فكان اداؤه ناقصا و بناء على هذا قالوا لا يجوز عصر امسه في الوقت الناقص لان سببه

كامل من وجه لاشتماله على الجزء الغير الفاسد و ناقص من وجه لاشتماله على الجزء الناقص فالواجب ايضا

يكون كذلك فلا يتادى في الوقت الناقص من كل وجه بخلاف عصر اليوم فان الاداء لما لم يوجد في

الاجزاء الكاملة واتصل بالناقص انتقلت السببية اليه فوجبت ناقصة فيصح اداؤها كما وجبت

واعترض بلزوم صحته اذا وقع بعضه في الناقص و بعضه في الكامل حاصل الاعتراض انه يلزم صحة عصر

امس اذا ادى في اليوم بان يقع بعضه في الكامل و بعضه في الناقص بان شرع المصلي من وسط

الوقت و اتم في الاخير مع انه لا يجوز وجه اللزوم ان السبب لما كان الوقت كله و هو يشتمل على الكامل

والناقص فلو ادى في وقت كامل من وجه ناقص من وجه في اليوم يجوز كذا اذا قضى في اليوم الثاني

يجب في المشتمل على الكامل والناقص فعدل الى ان الكل كامل من كل وجه اعتبارا بالغلبة فالواجب كامل

من كل وجه فيجب ان يؤدي كذلك فوارد من اسلم في الناقص فلم يصل فيه فيجب ان يصح قضاؤه

في ناقص غيره مع انه لا يصح في ناقص غيره مع تعذر الاضافة فحقه اى في حق المسلم المذكور الى

الكل اى كل الوقت فانه لم يدرك كله لانه لم يكن مسلما في اول الوقت فتعين في حقه السببية في الوقت

الناقص الذى اسلم فيه فيجب ان يصح اداؤه ناقصا و تفصيله ان من اسلم في آخر الوقت او بلغ و بالجملة

صار اهلا فيه ينبغي ان يصح قضاؤه في اليوم القابل في الوقت الناقص لان السبب في حقه

ليس الا ذلك الوقت فقط لامتناع اضافة السببية الى الكل في حقه و كذا يمتنع اضافته الى الجزء الاول

لانه لم يدركه فيجب عليه ناقصا فينبغي ان يؤدي كذلك مع انه لا يصح اداؤه ناقصا فاضافة السببية

الى الكل انما يتقدر فيمن هو اهل في جميع الوقت و اما من حصل له الاهلية في الجزء الناقص فلا يكون جميع الوقت

او اوله سببا في حقه لانه لم يدركه فتعين السببية في الناقص فيجب ناقصا فيؤدى كذلك مع انه لا يصح

فاجيب بمنع عدم الصحة فانه لا رواية عن المتقدمين في عدم الصحة فيلزم الصحة لان الجواز هو الاصل

لا سيما اذا لم يوجد من السلف نص في عدمه قال في الحاشية اختلف المتاخرون فذهب فخر الاسلام الى الصحة

و شمس الائمة السرخسي الى عدمها كذا في التقرير انتهت و ههنا كلام و هو ان عدم الدليل لا يدل على المدلول

فكيف يدل عدم الرواية على الصحة و اجيب بانه اذا لم يوجد انكار من السلف و حديث من نام عن صلوة

او نسيها فليصلها اذا ذكرها دال عليه فيلزم صحتها فوجود هذا الدليل يدل على المدلول و المص اجاب بقوله

والحق انه لا نقص في الوقت لذاته فانه وقت كسائر الاوقات و انما لزم نقص الاداء بالعرض لكونه

ظرفا لعبادة الكفار فهذا النقص لكونه بالعرض ضعيف فيتحمل في الاداء لشرفه دون غيره اى غير الاداء

و هو القضاء فان وقته موسع فلا ضرورة في القضاء في الوقت الناقص مع القدرة على الكامل

و بالجملة الاداء اذا وقع في الوقت فقد وقع مشروعا لان الشارع عين الوقت المحدود و الذى يدخل

فيه الناقص ايضا فيعتبر لاجل حفظه على الكمال و اما في القضاء فقد وسع الشارع في الوقت حيث لم

يجعل محدودا فكل وقته كامل فلا ضرورة في الناقص بل لا يجوز القضاء في الناقص لان الاثبات

للناقص مع القدرة على الكامل غير جائز و ما قيل كما في عالم الكون يوجد الشر القليل للخير الكثير كذلك

في عالم التشريع يجوز الناقص الذى هو في ذاته شر للتكميل الذى هو خير ليس بشئ لان هذا انما ليس

في محله اذ الناقص ليس بشر كما توهمه القائل مسئلة لا ينفصل الوجوب و هو اشتغال ذمة المكلف

بفعل او مال عن وجوب الاداء و هو عبارة عن تفريغ عما اشتغلت به في الواجب البدني

كالصلوة و الصوم مثلا عند الشافعية فانهم قالوا لا يمكن تحقق الوجوب في العبادات البدنية

بلا تحقق وجوب الاداء بل هما متحدان في تلك العبادات و الدليل عليه ان الآتي بالفعل في الوقت

ممتثل بامتثال واحد و لو كان الوجوب مغايرا لوجوب الاداء يلزم الامتثالان في اداء الاداء و وجوب

الاداء مع ان الضرورة تشهد بخلافه و فيه ان وجوب الاداء خاص من نفس الوجوب و هما و ان كانا

متحدين تحققا لكن يجوز تغايرهما تعقلا فيجوز تغاير الامتثالين تعقلا مع اتحادهما وجودا فيتادى احدهما

بالآخر فافهم بخلاف الواجب المالي اى ما يتعلق بالمال فانهم يقولون بانفصال الوجوب

عن وجوب الاداء فيه كالزكوة وصدقة الفطر وغيرهما بدليل عدم الاثم اي عدم اثم المزكي
بالتاخير والسقوط بالتعجيل فالفرق بين البدني والمالي عند الشافعية ان في الاول ليس الا الفعل
وهو الاداء فنفس الوجوب ووجوب الاداء هناك واحد بخلاف المالي فان نفس الوجوب هناك
معقول بان يكون المال واجبا في الذمة والذمة مشغولة به ووجوب الاداء متعلق بالاداء ويحصل الخروج
عن العهدة باخذ صاحب الحق حقه بدون ادائه في الدين وتعجيل اداء المال في الزكوة وصدقة الفطر قبل
بلوغ وقت الاداء تحقق الوجوب نفسه من غير وجوب الاداء واورد عليه المص بقوله اقول يرد الوضوء قبل
الوقت فانه لو توضا قبل الوقت اجزاه ويسقط به الفرض مع انه لا وجوب للاداء ولا اصل الوجوب
وبالجملة الوضوء قبل الوقت يسقط به الواجب ولا ياثم المتوضي بالتاخير عنه فيلزم انفكاك وجوبه عن وجوب
ادائه مع انه لا وجوب في هذا الوضوء اصلا لا اصل الوجوب ولا وجوب ادائه وقد يقال انه منقوض
بالصلوة فان من اداها في اول الوقت يبرء ذمته عن الوجوب ولا ياثم بالتاخير اما الاول فلان
السبب قد تحقق لاسيما عند الشافعية فان السبب عندهم هو الجزء الاول من الوقت عينا وهو عبارة
عن المفضي الى الوجود فتحقق الوجوب واما الثاني فلان وقت الصلوة موسع بالاتفاق فلو كان
آثما بالتاخير انقلب الموسع مضيقا قال في الحاشية يمكن ان يقال ان الكلام لعله تحقق السبب
جواب عن النقض محصله ان بعد تحقق سبب الوجوب لا ينفصل الوجوب عن وجوب الاداء في البدني
وينفصل في المالي عند الشافعية والوضوء قبل الوقت اذ لم يتحقق سبب وجوبه فلا يكون واجبا واما بعد
تحقق سببه فهو واجب الاداء البتة وبالجملة الزكوة يسقط وجوبه الثابت بالسبب بتعجيل الاداء
ولا ياثم بالتاخير وليس في الوضوء قبل الوقت سبب الوجوب بل تحقق السبب بعد دخول الوقت
وفيه ما فيه انتهت قيل هذا اشارة الى منع وجوب الزكوة بعد تحقق السبب فليست الزكوة واجبة
بعد ملك النصاب فشابه الوضوء قبل الوقت والى انه لا دخل لتحقق السبب وعدمه فان الاجزاء
مع عدم تحقق الاثم متحقق في الوضوء قبل الوقت مع عدم الوجوب واعترض على الوجهين بان السبب
عبارة عن المفضي الى الشي والمعرف له واذا لم يكن مفضيا لم يكن سببا فعند تحقق السبب تحقق
المسبب لا محالة والا لم يبق السبب سببا فالزكوة على المال للنصاب واجبة لتحقق سبب وجوبها
فتحقق الوجوب ولا تحقق وجوب الاداء لعدم الاثم بالتاخير وليس بمشابه للوضوء فان سبب وجوبه

ليس بمتحقق وبان تحقق السبب له دخل لا محالة في تحقق المسبب لا فضائه اليه والوضوء قبل الوقت اجزائه
عن الوضوء الواجب بعد الوقت لحصول المقصود وهو ارتفاع الحدث فايجابه بعد ذلك تحصيل الحاصل
بخلاف الزكوة فان الواجب فيهما هو الفعل اي الاداء الذي هو قربة ولا يتحقق ذلك بدون الوجوب
وهذا القدر يصلح فارقا واما الحنفية فقالوا بالانفصال مطلقا يعني ان الحنفية قالوا بانفصال
اصل الوجوب عن وجوب الاداء مطلقا سواء كان بدنيا او ماليا على السواء فمذهبهم ان اصل الوجوب
يثبت بالجزء الاول ووجوب الاداء يثبت بالجزء الاخير فمن حاضت آخر الوقت فلا قضاء عليها اذ القضاء
يتفرع على وجوب الاداء والصلوة واجبة في اول الوقت الى ان يتضيق الوقت باصل الوجوب
ووجوب الاداء انما هو في الاخير فمن حاضت في الاخير لا يجب الاداء عليها فلا يجب القضاء لانه متفرع
عليه ونفس الوجوب متحقق لادراكها سبب الصلوة وهو اول الوقت فانفصل الوجوب عن وجوب الاداء
بخلاف من طهرت آخرا فانه يجب القضاء عليها لانها ادركت ما يبتني عليه وجوب الاداء قال في الحاشية
قيل هذا مبني على ان اصل الوجوب ثبت باول الوقت ووجوب الاداء باخره وذلك لانه لو لم
يكن مبنيا على ان اصل الوجوب يثبت باول الوقت ووجوب الاداء باخره لما يجب القضاء على
من طهرت في الجزء الاخير من الوقت ضرورة انها وجب لدركها ما يوجب الاداء وهو الجزء الاخير واما
من حاضت في الجزء الاخير فانما لا يجب القضاء عليها لانها لم تدرك ما يوجب الاداء حال كونها
طاهرة فعلم ان القضاء في الاولى وعدمه في الاخيرة مبني على ان اصل الوجوب وان ثبت باول
الوقت ولكن لم يوجد وجوب الاداء وفيمن طهرت في الاخير وجد الثاني فوجب القضاء عليها وفي
الحائض في آخر الوقت لم يجب الاداء فلم يجب القضاء اذ وجوب القضاء متفرع على وجوب الاداء
اقول في الرد على هذا القيل فيه دليل على ان القضاء يتفرع على الاخير وفي الدليل الاتي انه متفرع
على الاول فتامل يعني ان الدليل الاتي من الحنفية يدل على ان القضاء يتفرع على اصل الوجوب فبين
كلامي الحنفية تدافع ويمكن ان يقال في دفع التدافع ان القضاء يتفرع على اصل الوجوب بشرط بقاء
ان لا ياتيه المبطل والرافع فمن حاضت آخرا لم يجب عليها القضاء فان الوجوب وان تحقق باداء
السبب اولا لكنه بطل بالحيض آخرا ومن طهرت آخرا تحقق عليها نفس الوجوب وان كان في ضمن
وجوب الاداء ولكن لما لم يبطل بطريان المبطل والرافع وجب عليها القضاء ولقائل ان يقول ان

سبب اصل الوجوب انما هو الجزء الاول فاذا وجد الجزء الاول وكان المكلف فيه مكلفا فقد وجب عليه لكن لما كانت السببية عندهم منتقلة من الاول الى الآخر حتى اذا انتهت اليه تقررت السببية عليه فلو حاضت في آخر الوقت لا يجب القضاء عليها لانتفاء الاهلية عند وجود سبب الوجوب اعني الجزء الاخير واما من طهرت فيه فقد وجدت الاهلية عند وجود السبب فلذا يجب القضاء عليها فالسبب قد وجد في الاولى حقيقة مع عدم اهليتها وفي الاخيرة مع اهليتها فبناء القضاء وعدمه على وجود سبب اصل الوجوب مع الاهلية لا على انتفاء شرط السبب وهو بقائه فان الوجوب فيمن لم يؤد ما قبل الجزء الاخير انما تحقق فيه لكونه سببا له لا الاول فكيف يقال ان الوجوب تحقق ولم يوجد شرطه وهو بقائه ويمكن ان يقرر اصل الكلام بناء على ما هو الاصل عند الحنفية من انتقال السببية من الجزء الاول الى الاخير بانها لو حاضت اخيرا ففيها انتقلت السببية الى ان انعدمت لانه اي القضاء انما يجب بعد وجود السبب اي سبب الاداء ولم يوجد لانتفاء الاهلية بخلاف من طهرت اخيرا اي في الجزء الاخير بقدر التحريمة ففيها انعدمت السببية اولا ثم وجدت اخيرا فعليها القضاء فهناك الوجوب فقط لا وجوب الاداء لعدم اتساع الوقت وشرطه وبانتفاء الشرط انتفى المشروط فقد انتهت والحاصل ان من حاضت في الآخر انتقلت السببية في حقها الى الآخر اذ قد حاضت فيها انتفت هذه السببية فلا يجب القضاء عليها لانه بعد سبب وجوب الاداء ولم يوجد لانتفاء الاهلية واما من طهرت في الجزء الآخر اي الجزء الكافي للتحريمة فقط ففيها انعدمت السببية في ما قبل الآخر وتقررت فيه فلوجود الاهلية فيه تحقق سبب الوجوب مع عدم امكان تفريغ الذمة فيجب القضاء وهذا التفصيل ليس من هذه الطاهرة بل بعدم اتساع الوقت للاداء الفرض وهو شرط الوجوب الاداء فقد وجب القضاء فالتفريغ انما هو على نفس الوجوب لا وجوب الاداء واستدلوا

اي الحنفية على انفصال اصل الوجوب عن وجوب الاداء في البدني بوجوب القضاء على نائم كل الوقت اجماعا وهو فرع الوجوب والاتفاق على انتفاء وجوب الاداء لعدم الخطاب

حذرا عن اللغو محصله ان النائم مثلا في كل الوقت يجب عليه القضاء ولا يتصور ذلك الا بالوجوب عليه ولا وجوب للاداء لانه بالخطاب وهو لا يصلح للخطاب اذ الخطاب مع من لا يصلح له ولا يفهم لغو فقد وجد الوجوب ولم يوجد وجوب الاداء في العبادة البدنية قال في الحاشية اقول هذا يعني ما ذكره الحنفية

في اثبات تخلف الاداء عن اصل الوجوب يدل على عدم وجوب القضاء ايضا لان مختار الحنفية كما سياتي ان وجوب القضاء ليس بامر جديد بل بما يوجب الاداء يعني ان سبب وجوب القضاء عندهم هو سبب وجوب الاداء فاذا انتفى الخطاب الموجب للاداء انتفى الخطاب الموجب للقضاء ومن ههنا حمل فخر الاسلام القضاء على الاداء حيث قال وجب في النائم الاصل وتراخي وجوب الاداء الى الخطاب يعني لما لم يجب الاداء لانتفاء الخطاب لم يقل فخر الاسلام تراخي وجوب القضاء بل اورد لفظ الاداء مقام القضاء والمعنى انه تراخي الاداء الى الانتباه واورد عليه المص بقوله ولكن فيه ان حقيقة الاداء بعد انقضاء الوقت منتف اجماعا يعني ان الكلام في النائم في جميع الوقت فاذا استوعب النوم الوقت بتمامه فلا معنى للاداء الحقيقي بعده لانه عبارة عن الاتيان في الوقت لا بعده وفيه ان مراد فخر الاسلام من الاداء مطلق اتيان الفعل سواء كان في وقته او بعد انقضاء الوقت فهو اعم من الاداء الحقيقي لشموله القضاء ايضا ومعنى كلامه ان جميع الوقت اذا خلا عن التكليف بسبب النوم مثلا وجب الاصل وهو نفس الوجوب وليس المقصود من الاداء الاداء الحقيقي حتى يرد عليه ما قال المص ولا يبعد ان يقال في الجواب عن الاستدلالين المذكورين للحنفية انه اي السبب في نائم جميع الوقت وان لم يوجد لكن اقيم السبب مقام وجوب الاداء المسبب ليظهر اثره في وجوب القضاء فلزم القضاء لذلك الوجود اصل الوجوب واليه ذهب ابن الهمام والاوجه في الجواب عن استدلال الحنفية اقامة اهلية الخطاب مقامه فان النائم اهل له في زمان النوم وان لم يكن بشرطه فتدبر انتهت محصله ان النائم له اعتباران اعتبار نفس ذاته بما هو عاقل بالغ وثانيهما ذاته مع هذا الوصف اي بما هو نائم فهو بالاعتبار الاخير وان لم يكن اهلا لعدم الانفهام لكنه اهل له بالاعتبار الاول فهذه الاهلية اقيمت مقام الخطاب في ايجاب الاداء في ذمته في حق القضاء فوجب الاداء ليظهر ثمرته في القضاء قيل ردا على الاستدلال

المذكور انا لا نسلم عدم الخطاب حذرا عن اللغو انما يلزم اللغو لو كان مخاطبا بالفعل لان

اي حال النوم بل هو مخاطب به بعد الانتباه كالخطاب بالمعدوم فلما جوز الخطاب بالمعدوم بناء على ان المطلوب صدور الفعل حالة الوجود فلم لا يجوز الخطاب الى النائم بناء على ان المطلوب

صدور الفعل بعد الانتباه فالوجوب هو وجوب الاداء لا اصل الوجوب والجواب ان الكلام في الخطاب تنجيزا

لانه لابد منه لوجوب الاداء والخطاب بالمعدوم انما يصح تعليقا يعني ان الكلام في الخطاب التنجيزي واما الخطاب التعليقي فهو كما يوجد الى المعدوم كذلك الى النائم ايضا وهو لا يقتضي الا اصل الوجوب لا وجوب الاداء بل هو بعد الانتباه والوجود ولا فرق في هذا الخطاب اي الخطاب التعليقي بين الصبي والبالغ والمكلف وغيره فيه سواء بخلاف الاول فانه يختص بالمكلف اذ لا طلب للفعل بالفعل الا منه فعلى هذا لو انتبه الصبي بالغا لا قضاء عليه اي ليس عليه قضاء الصلوة التي فاتت عنه بالنوم اذ لم يكن هو مكلفا وقت النوم الا احتياطا قال بعض الاكابر في تفصيله ان الصبي ان كان قد بلغ في آخر الوقت او قبله فعليه القضاء لتحقق الوجوب عليه ان لم يكن وجوب الاداء وان انتبه بالغا بعد الوقت فلا قضاء عليه حقيقة لانه ما وجب عليه شيء حتى يؤمر باستدراك ما فات هذا ان علم حال بلوغه واما اذا لم يعلم كما اذا وجد آثار البلوغ بعد الانتباه بعد الوقت ولم يعلم حدوثه ما هو في الوقت او بعده فيكون عليه القضاء فيما بينه وبين الله لكن في عالم الولاية والقضاء عليه القضاء احتياطا الا ان امره دائر بين الاثم والمدح فبالاولى ان يحترز فيه عن الاثم ثم قال هذا ما يقتضيه الضوابط العلمية ولم اجد الرواية الصريحة في ذلك ولعل الله يحدث بعد ذلك امرا. ما قيل ان الوجوب لازم لتعقلية الحسن كما هو قول مشايخنا ضرورة ان حكم العقل باستحقاق الثواب لا يتصور بدون اشتغال الذمة او لا يكون التفريغ عنه موجبا لاستحقاق الثواب فلابد من الوجوب قبل ورود الخطاب والاداء لا يجب الا بعد الخطاب فقد انفصل الوجوب عن وجوب الاداء هو المطلوب فيرد عليه انه يلزم على هذا التقدير اي ثبوت اصل الوجوب بدون الشرع ولم يقل به احد منا كيف وليس لنا اصل خامس فان العقل ليس مثبتا ولو كان العقل مثبتا لنفس الايجاب بدون الاستعانة بالشرع فقد وجد لنا اصل خامس هو العقل وفيه نظر فان الشيخ ابا منصور الماتريدي قد وافق المعتزلة في ذلك كما مر ومن ثمه قال بعض الاعاظم ان معظم اصحابنا قائلون بالحكم قبل الشرع ولا يلزم منا اصالة اصل خامس فان هذه الاصول كاشفة عن الشغل الذي كان من الشارع جبرا لكن الحسن عقليا وقد قالوا بمعرفة بعض الاحكام بالعقل ايضا ثم اعلم انهم اي الحنفية صرحوا بان لا طلب للفعل في اصل الوجوب بل هو مجرد اعتبار من الشارع انه في ذمته اي في ذمة المكلف جبرا الفعل قال في الحاشية اعلم ان الحنفية مع تصريحهم بان لا طلب في اصل الوجوب قالوا بان الثابت في اول الوقت اصل الوجوب الى ان يتضيق فاورد عليهم بانه يلزم ان يكون الطلب مع المطلوب لا قبل التضييق

ليس الا اصل الوجوب وقد قلتم انه لا طلب فيه فحصل الايراد ان الطلب لابد وان يتقدم على المطلوب ويلزم على ما ذكرتم ان يكون معه لان فيما قبل الآخر اعني وقت التضيق ليس الا الوجوب ولا طلب فيه عندكم فقد وجد الوجوب بلا طلب والطلب انما يتحقق في الجزء الاخير فيلزم كون الطلب والمطلوب معين بالزمان وبالجملة قبل تضيق الوقت بحيث لا يسع الا الاداء الواجب ليس الا اصل الوجوب ولا طلب فيه عندكم وانما الطلب في وجوب الاداء وهو عند التضيق وهذا وقت المطلوب فالطلب لا يكون قبله بل يكون معه اقول لعل مرادهم نفي الطلب الحتمي بيانه ان الطلب فرع السببية وهي لكونها منتقلة تتوجه وتتقدم تدريجا فالطلب كذلك الا ان يتعين السبب للسببية ح يحصل الطلب تحصيلا قويا ويتقدم على المطلوب مثل تقدم السبب على المسبب فتدبر انتهت يعني ان الحنفية اذ حكموا بنفي الطلب في اصل الوجوب لم يريدوا نفي الطلب مطلقا بل انما قصدوا نفي الطلب الموجب لايقاع الفعل في الحال والطلب فرع للسبب والسببية قد انتقلت من الجزء الاول الى الثاني واذا لم يوجد الاداء فيه ايضا تنتقل الى ما بعده وهكذا تنتقل الى الاخير فتتعين السببية له وكما ان السببية تنتقل من الاول الى الاخير كذلك الطلب ايضا ينتقل بانتقالها لكونه فرعا لها واذا تعينت السببية في الاخير تعين الطلب ايضا فيه اذ السبب ح لم ينتقل فيحصل تحصلا قويا ويتقدم هذا الطلب الحتمي على المطلوب تقدما ذاتيا وان لم يتقدم بالزمان فغاية ما لزم اجتماعهما في زمان واحد ولا استحالة فيه ولا لزوم المعية بينهما بالذات واورد ان الفعل بلا طلب كيف يسقط الواجب مع انه انما يكون واجبا بالطلب وقصد الامتثال انما يكون بالعلم يعني ان الحنفية قد صرحوا بان المصلي اذا صلى في اول الوقت والمزكي اذا ادى الزكوة قبل حولان الحول بعد ملك النصاب يسقط عنه الصلوة والزكوة الواجبان مع ان ههنا انما يوجدان بلا طلب وظاهر ان الفعل بلا طلب من الشارع لا يسقط الواجب ان الواجب انما يكون واجبا بالطلب ضرورة ان الطلب داخل في حقيقته لانه اقتضاء الفعل حتما فالاقتضاء هو الطلب واذا كان الطلب داخلا في حقيقة الواجب فلا يصح القول بان اتيان الفعل الواجب بدون الطلب مسقط فانه تعلق بمسقوط باتيان الفعل في وقت اصل الوجوب بقصد الامتثال يقال قصد الامتثال لا يكون الا بالعلم بالواجب ولا علم بالواجب الا بعد ثبوت الخطاب واذا انتفى الخطاب فلا وجوب فلا علم وعلى تقدير عدم العلم لا معنى لتحقق قصد الامتثال والسقوط متفرع على قصد الامتثال والجواب انا

لا نسلم ان الواجب انما یکون واجبًا بالطلب بل انما یکون واجبًا بالسبب والشیٔ قد یثبت ولا یطلب
کالدین المؤجل والثوب المطار ای الثوب الذی اطارہ الهواء الهابّة الی دار انسان لا یعرف مالکه
فانه ثابت فی ذمته ولا یجب علیه الاداء الا بالطلب وهما لا یوجدان الآن فوجد الوجوب فی
هاتین الصورتین مع کون الطلب منتفیا فتحقق الوجوب بلا تحقق الطلب والتقیید بقوله لا یعرف
مالکه لان مالکه لو کان معلوما فالاداء واجب فی الحال واما قول المورد فصل الامتثال انما یکون
بالعلم فالجواب عنه ان الامتثال یتفرع علی العلم بثبوته ای بثبوت الوجوب لا علی العلم بثبوت
طلبه فلا یقتضی السقوط سبق الطلب قال فی الحاشیة والقول بان الطلب فی المؤجل موسع الی حلول
الاجل وکذا فی الثوب المطار الی معرفة المالک لا یضر لانه مثال وعدم صحة المثال لا یضر وجود الممثل لجواز ان یکون
موجودا فی مثال آخر والظاهر انه لو قیل ان لا طلب فی الدین المؤجل قبل حلول الاجل یصح نقدا ہ
انتهت یعنی انه لو قیل انه لا طلب فی الدین المؤجل قبل حلول الاجل مع ثبوته فی الذمة یطابق المثال
للممثل له اقول فقه المقام فی اثبات انفصال الوجوب عن وجوب الاداء ان لنا خطاب وضع
بالسببیة للوجوب یعنی ان لنا خطاب وضع لبیان ان هذا سبب لذلک وخطاب تکلیف
والمقصود منه تکلیف المکلف بالاقتضاء ای باقتضاء الفعل عنه وطلب ایقاعه عنه ولا ریب فی
تغایرهما فیکون مقتضی احدهما مغایرا لمقتضی الآخر فیجب ان یکون الثابت باحدهما غیر الثابت بالآخر
والا یلزم اتحاد الخطابین فثبوت الفعل حقا ما کدا من الاول هو الوجوب یعنی ثبوت الفعل علی
ذمة المکلفین من خطاب الوضع وهو اصل الوجوب والطلب بایقاعه فی العین من الثانی
ای الخطاب التکلیفی وهو وجوب الاداء فعلم ان الوجوب شیٔ ووجوب الاداء شیٔ آخر
وان لا طلب فی الاول بل فی الثانی والا لزم قلب الوضع فتدبر قال بعض الاکابر
لقائل ان یقول لا نسلم ان خطاب الوضع غیر خطاب التکلیف بل حاصل خطاب الوضع تکلیف الشیٔ
بالتقیید فمعنی اقم الصلوٰة لدلوک الشمس ایجابها عند الدلوک وهکذا سببیة النصاب فان ایجاب الزکوٰة
عند ملک النصاب النامی فان قلت لو کان کذلک صح تکلیف الغافل فان خطاب الوضع منعقد
فی حق النائم ایضا قلت فح یرجع الی الدلیل الاول ولا حاجة الی باقی المقدمات وایضا غایة ما لزم مما
ذکره المص ان مفهومهما متغایران واما تغایرهما بمعنی انفصال احدهما عن الآخر فلم یثبت اصلا

فان الاقتضاء ما تحقق قد وجد فی خطاب الوضع ایضا اعم من ان یکون عاجلا او آجلا وفی التکلیفی انما وجد الاول
فقط فالمطلوب فی الوضعی اعم مما فی التکلیفی فلا یتحقق وجوب الاداء بدون الوجوب نعم قد یوجد الوجوب بدونه
اذا کان المطلوب الفعل آجلا مسئلة الاداء فعل الواجب فی وقته المقدر له شرعا قال فی الحاشیة
ان قلت یدخل فیه القضاء کالحج فان وقته بقیة العمر شرعا حاصل الایراد ان الاداء بالمعنی
المذکور یدخل فیه القضاء کالحج اذا ادرک وقته فی العام الاول وترک بلا عذر ثم قضی فی العام الآخر فهذا
قضاء مع انه یصدق علیه تعریف الاداء فان وقته بقیة العمر ففی ای جزء یقع منه یکون اداء فلا یکون
بین الاداء والقضاء فرق قلت القضاء وان کان واجبا موسعا مدة العمر کالحج لکن الفعل فیه
فی غیر وقته ومطلق الوقت من قضیة الفعل انتهت یعنی انه یخرج القضاء بالاختصاص المستفاد من
اضافة الوقت الی الفعل کما هو المشهور ان الواجب ان ادی فی وقته فاداء او من فعل المص المقدر له شرعا فان الواجب
فی القضاء وان وجد فی الوقت الذی هو العمر لکن لم یوجد فی الوقت الذی عینه الشارع فاذا جاوز
عنه یکون قضاء واما الحج فوقته العمر کله ولذا یقع اداء فی ای جزء فعل وبالجملة الحج والقضاء مشترکان
فی کون الوقت موسعا الی آخر العمر ومفترقان فی ان الوقت للحج العمر کله لا جزء معین منه وفی القضاء وقت
الواجب محدود مقدر من الشرع واذا لم یوقع فیه کان لبقیة العمر وقتا لایراد مثله فالبقیة من العمر وقت
لمثله واما وقت الاصل فمحدود معین فلا یلزم ما لزم قال فی الحاشیة المعلقة علی قوله شرعا فیخرج نحو
الزکوٰة لتعین لها الامام شهرا فحیث نص ذلک الشهر لیس باداء والا لکان بعده قضاء
انتهت یعنی ان هذه الزکوٰة لها جهتان احدهما ان لها وقتا عینه الامام وثانیهما ان هذا الوقت جزء
من اجزاء زمان ایتاء الزکوٰة فهی بالجهة الاولی لیس باداء لان هذا التعیین لیس من الشارع وبالجهة الثانیة
اداء ولیعلم ان ما ذکره المص تقسیم للواجب الموقت ضرورة ان القضاء لا یتصور فی الواجب المطلق اذ وقته العمر
کله وقیل الصحیح فی تعریف الاداء ان یقال هو ابتداؤه ای ابتداء فعل الواجب فی وقته المقدر له شرعا
قال فی الحاشیة القائل ابن الهمام وغیره انما عبر بصیغة التمریض الی ضعفه لان المعرف
الاداء حقیقة وهذا فی حکم الاداء فی التحقیق یعنی ان الصلوٰة لو ابتدئت فی وقتها وتمت فی
غیر الوقت فهی لیست باداء حقیقة بل هی فی حکم الاداء علی التحقیق وفی المحیط الصلوٰة یجوز ان یکون
بعضها اداء وبعضها قضاء کمصلی العصر اذا غربت الشمس فی خلال صلوته ونیم الباقی

انتهت یعنی اذا صلی شخص صلوة العصر وغربت الشمس فی وسط الصلوة واتم باقیها فی وقت المغرب فبعض صلوته وهو الذی قبل الغروب اداء لاتیانه فی وقته وبعضها وهو الذی ادی بعد الغروب قضاء لاتیانه فی غیر وقته کالتحریمة عند الحنفیة فانهم ذهبوا الی ان التحریمة لو وقعت فی الوقت وباقی الصلوة فی غیر وقته فهو اداء لیس بقضاء ورکعة عند الشافعیة فمذهبهم انه لو وقعت رکعة من الصلوة فی الوقت والباقی منها فی غیره کان ذلک اداء او قد یقال هذا اداء عند الحنفیة ایضا فلا وجه للتخصیص بالشافعیة وفیه انه لیس المراد انه لیس باداء عند الحنفیة بل الغرض ان ما دون الرکعة ان وقع فی الوقت والباقی فی غیر الوقت لا یکون اداء عند الشافعیة بخلاف الحنفیة ومنه ای من الاداء الاعادة

وهو الفعل فیه ثانیا وتذکیر الضمیر اما لکون الاعادة مصدرا او باعتبار الخبر لخلل المراد بالخلل ما یوجب نقصا فی الصلوة یجب به سجود السهو لا ما یفسده لترک رکن او شرط لانه فی حکم العدم شرعا فلیس الفعل به ثابتا شرعا والاصح انه واجب قال فی الحاشیة اختلف فی وجوب الاعادة فصرح غیر واحد من شراح اصول فخر الاسلام کما فی التقریر بانها لیست بواجبة بل خرج عن العهدة بالاول والثانی جائز فلیس باداء ولا قضاء وذهب السرخسی وابو الیسر الی الوجوب حتی قال ابو الیسر یکون الفرض هو الثانی وعلی هذا دخل فی الاداء والحق ان الفرض هو الاول اذ عدم السقوط به فرع ترک الرکن لا الواجب لکن الاعادة واجبة مبتدأ ابعد کل صلوة ادیت مع کراهة جبرا للاول فی وقت الاول وقته ومن ثمه کان اعادة القضاء قضاء انتهت واستدل علی الوجوب بما رواه ابو هریرة رضی اللہ عنه صلی اللہ علیه وسلم ان اعرابیا دخل المسجد ورسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم جالس فی ناحیة المسجد فصلی ثم جاء فسلم علیه فقال رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم وعلیک السلام ارجع فصل فانک لم تصل فرجع وصلی ثم جاء فسلم فقال علیه السلام علیک السلام ارجع فصل فانک لم تصل فقال فی الثالثة او فی التی بعدها علمنی یا رسول اللہ فقال صلی اللہ علیه وسلم اذا قمت فاسبغ الوضوء ثم استقبل القبلة فاقرأ ما تیسر لک من القرآن ثم ارکع حتی تطمئن راکعا ثم ارفع حتی تستوی قائما ثم اسجد حتی تطمئن ساجدا ثم اجلس حتی تطمئن جالسا ثم افعل ذلک فی صلوتک کلها رواه البخاری ومسلم

والقضاء فعله ای فعل الواجب بعده ای الوقت المقدر له شرعا قال فی الحاشیة ان قلت الفعل

قبل الوقت ما هو قلنا الفعل لا یتقدم علی وقته یعنی ان الفعل لا یتقدم علی وقته فان فعل فیه فاداء وان ادی بعده فقضاء فما ادی قبل الوقت لیس من الفعل الواجب فی شیء فانقیل الوضوء یتقدم قبل الوقت ویسقط فی الوقت یقال والوضوء قبل الوقت مانع عن لزومه فیه یعنی ان هذا الوضوء لیس باداء بل هو مانع عن لزوم الاداء لحصول المقصود اعنی الطهارة ولیس هذا بذاک ولما کان للقائل ان یقول الزکوة المعجلة قد قدمت علی وقتها فلا یصح نفی تقدم الفعل علیه اجاب عنه بقوله والزکوة المعجلة لما وجد سببها جعل وقتها بذلک موسعا فلا تقدم انتهت یعنی ان الزکوة المعجلة لما وجد سببها

وهو النصاب جعل وقت الزکوة لوجود السبب موسعا فلا یلزم التقدیم قبل الوقت استدراکا لما فات عمدا او سهوا تمکن من فعله کالمسافر القادر علی الصوم فی رمضان ولیس له مانع شرعی او عرفی عن اداء الصوم فانه ان صام عن رمضان یکون اداء او ان صام عن غیره یکون قضاء او لم یتمکن ای لم یکن قادرا علی فعل الواجب لمانع شرعا کالحیض فان الشارع جعله مانعا عن الصوم فی رمضان او لم یتمکن منه لمانع عقلا کالنوم فانه مانع للنائم فی الوقت عن اداء الواجب فیه عقلا اذ لا خطاب للغافل ویقضیه بعد ان یستیقظ وههنا سوال وهو ان القضاء لما کان عبارة عن اتیان الواجب بعد الوقت فهو غیر متصور الا فی الواجب الموقت دون المطلق اذ وقته کل العمر فما بالهم یسمون الحج الصحیح بعد الفاسد قضاء مع کونه اتیانا فی وقته واجاب عنه المصنف بقوله فتسمیة الحج الصحیح بعد الفاسد قضاء مجاز والممنوع انما هو اطلاق القضاء علیه حقیقة

ومن جعل الاداء والقضاء فی غیر الواجب بدل الواجب بالعبادة یعنی ان من اطلق الاداء والقضاء فی غیر الواجب قال الاداء فعل العبادة فی وقتها والقضاء فعلها بعد هذا الوقت استدراکا لما فات قال بعض المحققین الاداء والقضاء لکل منهما معنی لغوی وشرعی والثانی قد بینه المصنف وهو حقیقة شرعیة لشیوع لفظ الاداء والقضاء فیه فی عرف الشرع والحنفیة کما یتجوزون فی استعمال لفظ القضاء علی الحج الصحیح بعد الفاسد کذلک یتجوزون فی استعمال لفظ الاداء والقضاء فی رد عین المغصوب وقیمته فیسمون الاول اداء والثانی قضاء والعلاقة ان الحج لا یجب فی العام الاول اذا اجتمع شرائط وجوبه یجعل العام الاول کانه تمام وقته فاذا افسد فیه واتی بافعاله فی العام الثانی فکانه قضاه فیه واما العلاقة فی الثانی فبیانها ان المطلوب للآمر من المامور

في الوقت انما هو وقوع الفعل في الوقت المعين بالذات واذا فات الوقوع فيه فيوديه مثلا في غيره فيقتضيه
الأمر لذلك بالتبع كما يقول به القائلون بان الموجب للاداء هو الموجب للقضاء ككك الأمر او المعقو
يقتضي رد عينه بالذات وعند فواته رد مثله بالتبع فهذه العلاقة مصححة لاطلاق لفظ الاداء والقضاء في
ادا العين والمثل **مسئلة تأخير الفعل الواجب الموسع مع ظن الممات في جزء من الوقت**
المقدر له شرعا معصية اتفاقا وبه يفهم حكم ما اذا شك في الموت وهو انه لا يعصي بالتاخير وفيه انه
يفهم من كتب الحنفية ان التاخير الى الجزء الاخير في الواجب الموسع لا يوجب العصيان فانه لا مطالبة
قبل الآخر لهذا قالوا لو مات قبل الآخر لا شيء عليه قال في الحاشية اقول فيه دليل على ان
الآخر الذي يتعين للسببية يتضيق به الموسع اعم من ان يكون بحسب الواقع وهو الوقت المقدر له شرعا
او باعتبار المكلف بحسب الظن لان السببية تنتقل الى الاخير الذي هو المضيق فهو ان كان
اخيرا في الواقع فالسببية تنتقل اليه في الواقع وان كان بحسب ظن الموت فالتضييق بحسب
هذا الظن فانتقال السببية ايضا انما يكون الى ما هو مضيق بحسب الظن ثم فرع على الاخير قوله **فالموت**
يجعل البعض اي الجزء الذي ظن الموت فيه **كلا** اي كل الوقت لعدم بقائه بعده وجه التفريع
على ما قيل ان جعل ظن الموت مضيقا وجعله البعض كلا باعتبار ان الموت في نفسه كذلك فلو لم
يكن الموت مضيقا لم يكن ظنه ايضا مضيقا لان الظن تابع للمظنون **وعلى هذا** اي على
تقدير كون الموت نفسه مضيقا وكونه جاعلا للبعض كلا **يتوجه قول من قال بالعصيان من تاخير**
من ظن السلامة ومات فجاءة بدليل تحقق الوجوب فان موت الفجاءة ايضا قسم من الموت
وكل قسم من الموت يجعل بعض الوقت كلا ولا يتجه رده على ما قيل بان الواجب ما يذم تاركه
في جميع وقته باختياره وههنا ترك في البعض بالموت وحاصله ان العاصي هو تارك الفعل في جميع الوقت
باختياره ولا اختيار في الترك وقت الموت فكيف يعصي ووجه عدم التوجه ان الموت يجعل البعض
كلا فيأثم بسبب ترك الواجب في جميع الوقت فسبب العصيان ليس الا الترك لا الموت نفسه و
لا يتجه ايضا رده بان الموت لا يصلح سببا للعصيان كما على تقدير عدم اتفاقا ووجه
عدم توجهه انا سلمنا ان الموت لعدم الاختيار فيه لا يصلح سببا للعصيان لكن الوقت قد تضيق بالموت
فالترك حالا عند توجه الخطاب موجب للعصيان والامور الغير الاختيارية قد تكون موجبة للامور الاختيارية

والاختيار موجب للعصيان والاوجه ان يقال جاعل البعض كلا انما هو ظن الموت لا نفسه
لان مناط التكليف انما هو العلم والظن ولهذا لو ظن شخص ان الوقت وسيع وقد فات في الواقع
لم يأثم بترك الواجب فيه ولو ظن ان الوقت مضيق ولم يؤد الواجب فيه يأثم على ان ارتفاع الوجوب
قد يكون لوجود المانع كالسفر والمرض والحيض الى غير ذلك فتأمل انتهت يعني لما كان الوجوب
مرتفعا لوجود المانع فيجوز ان يكون الموت الفجائي فيما نحن فيه رافعا للوجوب فلم يتحقق العصيان بالترك
والحق انه لا معنى للقول بان موجب التضييق انما هو ظن الموت لا نفسه فان الموت الواقعي عجز حقيقي
بخلاف الموت الظني فانه عجز باعتبار الظن فقط حتى ان ظهر كذب الظن لا يتحقق العجز فاذا كان الموت
الغير الحقيقي موجبا للتضييق فالحقيقي بالطريق الاولى **فان لم يمت في ذلك الجزء**
الذي ظن الموت فيه وظهر كذب ظنه **وفعله** اي الواجب **في وقته المقدر له شرعا فالجمهور**
على انه اداء لصدق حده عليه وهو فعل الواجب في وقته المقدر له شرعا **وقال القاضي**
ابوبكر الباقلاني انه قضاء لان وقته بحسب ظنه قبله وهذا وقع بعد وقته قال شارح المختصر
لا خلاف معه في المعنى لانه بالاتفاق وقع في وقته المقدر له شرعا وانما الخلاف في التسمية فهو يسميه
قضاء ونحن نسميه اداء الا ان يريد القاضي وجوب نية القضاء بناء على ان ذلك الظن كما صار
سببا لتعيين ذلك الجزء وقتا صار سببا ايضا لخروج ما بعده عن كونه مقدرا له اولا بالكلية وهو بعيد
اذ لم يقل احد بوجوب نية القضاء او خروج ما بعده عن كونه مقدرا له اولا في نفس الامر **ويرد عليه**
اعتقاد انقضاء الوقت قبل دخوله يعني يلزم عليه انه لو اعتقد الانقضاء قبل دخول الوقت
واخر فانه يعصي فاذا بان الخطاء يعني ظهر خطاء اعتقاده **وفعل في الوقت فهو اداء**
اتفاقا ولا اثر للاعتقاد الذي قد بان خطاؤه فكذا ههنا مع انه يلزم عليه كونه قضاء **اقول الفرق**
بين الصورة التي جعلها القاضي قضاء **والصورة المفروضة** في الايراد **بين اذ في الاول**
اعتقاد عدم الوقت مطلقا سواء كان اداء او قضاء **وفي الثاني اعتقاد عدم**
وقت الاداء فالاول متضيق من كل وجه بخلاف الثاني يعني ان الاول متضيق
من كل وجه لانه هادم لاساس وقت الصلوة مطلقا بخلاف الثاني لانه هادم لاساس
وقت الاداء فقط فهو متضيق من وجه فلا يكون قضاء فيه كما في الاول فتأمل قال في الحاشية

اشارة الى ان هذا الفرق غير نافع لان القاضي جعل الدوران مع الظن سببا للتحقق العصيان فى الاول ولتحقق القضاء فيما اعتقد الانقضاء ثم اوقعه فى الوقت يعنى ان القاضى جعل مدار الاداء والقضاء على الظن فالفرق المذكور غير نافع لان الظن الذى هو مناطهما متحقق فيما نحن فيه مع انه ليس قائلا بالقضاء بل بالاداء والحاصل انه لو كان المدار هو الظن فالوقت المقدر بحسب الظن فى الثانى متحقق من قبل فاذا اداه بعده يكون قضاء ايضا مع انه اداء بالاتفاق فالتفرقة المذكورة غير مجد ويدافع بان العصيان لا ينافى الاداء كما لو اخر فى الثانى وبان الظن معتبر فيما لم يظهر فساده فاذا ظهر فلا عبرة به فتدبر انتهت ومن اخر مع الظن السلامة ومات فجاءة فالتحقيق انه لا يعصى اذا التاخير جائز له لان الكلام فى الواجب الموسع ولا تاثيم بالجائز بخلاف المسئلة الاولى فان التاخير لا يجوز مع ظن الموت فيكون التاخير معصية والقول بان شرط الجواز اى جواز التاخير الى الجزء الاخير سلامة العاقبة فاذا مات فجاءة فى صورة ظن السلامة فيعصى للتضييق لا العلم بها اى ليس شرط الجواز العلم بالسلامة العاقبة وتذكير الضمير باعتبار المصدرية وبالجملة شرط جواز التاخير نفس السلامة لا العلم بالسلامة حتى يؤدى الى تكليف المحال فان العلم بالسلامة محال عادى يقتضى التخيير بين الممكن وهو اتيان الفعل مع البقاء والممتنع وهو اتيانه مع عدم البقاء والحاصل ان القول بان شرط الجواز سلامة العاقبة يقتضى التخيير بين ممكن وممتنع فاى ينافى حقيقة التوسع اذ التوسعة انما يتصور اذا علق تاخير الفعل بامر اختيارى للمكلف ولا اختيار له فى السلامة فيرجع هذا الى التخيير بين ممكن وممتنع فتدبر اشارة الى النقض بالواجب العمرى فان الشارع جوز التاخير فيه الى آخر العمر فلو لم يات ومات فجاءة يلزم ان لا ياثم فان مناط التاثيم على التقصير ولا تقصير فيما لا اختيار فيه مع انهم مصرحون بالتاثيم فيه واجيب بان التاخير فيه مشروط بشرط ان لا يفوت الواجب بالكلية وعند فقدان الشرط يلزم التاثيم وفيه ان تجويز الشارع الفعل فى كل جزء من اجزاء العمر انما هو بالنظر الى ما لا اختيار للعبد فيه اعنى الموت وفارق ابن الحاجب بين ما اى الواجب الذى وقته العمر كالحج فيعصى بالتاخير ان مات فجاءة وبين غيره يعنى الواجب الموسع فلا يعصى فيه بالتاخير بموت الفجاءة ليس بسديد لان الوجوب مشترك بين الواجب الموسع والعمرى

فان كان الموجب للمعصية الوجوب فليكن فى الصورتين على السواء وعند الفجاءة عام فيهما فلو كان هذا العذر فى الواجب الموسع غير موجب للعصيان فليكن فى الواجب العمرى ايضا كذلك وفيه ما فيه قال فى الحاشية اشارة الى الفرق الذى ذكره السيد من قبل ابن الحاجب وهو ان الموسع الذى وقته العمر لو جاز له التاخير ابدا واذا مات لم يعص لم يتحقق الوجوب اصلا فلا يبقى واجبا لان وقته العمر كله فلا بد من ان لا يفوت فيه فاذا اخر ومات فجاءة فقد ترك فى وقته الذى هو تمام عمره ولا يتصور التلافي باتيان المثل فلو لم يعص ايضا لم يبق واجبا اذ لم يكن تاركه مستحقا للعقاب بخلاف الموسع الوقتى كما فى الظهر مثلا فان جواز تاخيره الى ان يتضيق وقته يعنى ان الشارع عين للموسع وقتا محدودا فجوز التاخير الى الجزء الاخير وهناك يتضيق الوقت فلو مات فجاءة قبل الآخر فالترك ههنا وان وجد ولكن ليس بصنع العبد دخل فيه بل انما هو بقضاء الله تعالى وقدرته فلا يعصى والواجب العمرى وان كان يلزم فيه بحسب الظاهر ايضا التاثيم بما لا اختيار للعبد فيه وهو الموت فجاءة لكن الشارع لما شرط فيه الجواز بعدم الفوت فى العمر وهذا الشرط قد فات بالتاخير بعروض الموت فكان بصنعه دخل فى التقصير فيعصى لذلك والموسع الوقتى غير مشروط بهذا الشرط من قبل الشارع فالفوات فيه بلا اختيار فقط ولذلك يعصى فيه قيل القائل الفاضل مرزاجان معترضا على السيد اذا فرض وقوع الفجاءة قبل وقت التضييق فلو جاز له التاخير واذا مات لم يعص لم يتحقق الوجوب حصل ان التاخير فى الموسع الوقتى الى وقت التضييق وهو الجزء الاخير فاذا فرض وقوع الفجاءة قبل وقت التضييق فلو جاز له التاخير واذا مات لم يعص لم يتحقق الوجوب فى وقته ايضا اذ الواجب ما يستحق تاركه العقاب وهو انما يكون بالعصيان ولما لم يعص لا يستحق العقاب بالترك فلم يبق واجبا اصلا فلا يكون بين الواجبين فرق فالاصوب ان يقال هذا ايضا مقول قول القائل ترك الظهر فى صورة المفروضة ليس فى جميع الوقت المقدر له شرعا بخلاف ما وقته العمر اذا ترك بالفجاءة لانه ترك فى جميع وقته وهو تمام عمره حاصله ان فى الواجب العمرى يوجد الفوت فى الوقت المقدر كله اذا مات فجاءة للزوم الفوت فى العمر كله على هذا التقدير فلو لم يعص ايضا لم يبق معنى الوجوب اصلا وفى الواجب الموسع لم يوجد الفوات فى جميع الوقت المقدر له شرعا بل فى بعضه وهو جائز بامر الشارع ولا عصيان بالامر الجائز اقول فى رد قول القائل لو كان سبب عدم العصيان فى الموقت عدم الفوت فى جميع الوقت المقدر

بموت الفجاءة فهو منقوض بمن ظن الموت في وسط الوقت الموسع واخر فانه يعصي اتفاقا مع انه ما ترك في جميع وقته المقدر له شرعا يعني من ظن الموت في وسط الوقت الموسع ولم يؤد حتى مات فجاءة فانه يعصي اتفاقا مع انه لم يترك في جميع وقته المقدر له شرعا بعدم وجدانه الوقت الاخير ولما كان لقائل ان يقول جميع الوقت في حقه مدة ظنه الحيوة وظن الموت يجعل البعض كلا وعلى تقدير كون البعض كلا الترك في البعض ترك في الكل والترك في الكل يوجب العصيان فلا نقض اجاب بقوله والظن كما يجعل البعض كلا يجعل الكل بعضا لان الفجاءة على خلاف الظن يعني لو اعتبر الوقت بحسب الظن فالظن كما يجعل البعض كلا في صورة الموت في الوسط كذلك يجعل الكل بعضا وهو في صورة من ظن السلامة واخر ثم مات فجاءة لان الوقت الواقعي في هذه الصورة بعض من الوقت الذي هو بحسب الظن لغلبة السلامة ووقوع الفجاءة في وسط المظنون بخلاف الظن فينبغي ان لا يعصي فيما وقته العمر كما لا يعصي في غيره لانه لم يترك في جميع الوقت بحسب الظن والفرق بجعل البعض كلا دون العكس تحكم فالاصوب كما في شرح المنهاج التزام جواز انفصال نفس الوجوب عن وجوب الاداء انتهت حاصله ان نفس الوجوب ووجوب الاداء يفترقان في الموسع الوقتي فالوجوب في اول الوقت ووجوب الاداء في آخره فلا يعصي بالموت في الوسط وفي الواجب العمري لا ينفصل احدهما عن الآخر بل وجوب الاداء مقارن لنفس الوجوب فيأثم بالترك مسئلة اختلف في وجوب القضاء هل هو بامر جديد يعني بالسبب الذي وجب به الاداء ام بدليل آخر غير الامر الذي وجب به الاداء فعليه الاكثر من الشافعية وهو مذهب ابي اليسر او بما اوجب الاداء فالمختار لعامة الحنفية كالقاضي ابي زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة وغيرهم وليس معناه ان ايجاب الاداء نفس ايجاب القضاء ولا يعني ان الامر بالاداء ينتظم لفظا الايجاب القضاء بل معناه ان الامر الموجب للاداء بل هو موجب للقضاء بان يوجب شيء واحد شيئين الاداء والقضاء ولو بجهتين فالمثبتون قالوا ان ايجاب شيء يستلزم مطالبة مثله عند فوته والمنكرون يقولون مطالبة المثل بايجاب آخر سوى هذا الايجاب ثم هذا الاختلاف في القضاء بمثل معقول فقط كالصوم للصوم كما صرح به البعض او مطلقا اعم من ان يكون معقولا او غير معقول كالفدية للصوم كما

هو الظاهر من كلامهم فانهم لم يقيدوا المسئلة بالقضاء بمثل معقول والدليل الظاهر في العموم للاكثر ان عدم اقتضاء صم يوم الخميس صوم يوم الجمعة بديهي فكيف يكون صوم الجمعة بايجاب صوم الخميس واجبا والا اي وان لم يكن عدم الاقتضاء المذكور بديهيا كان الصوم في يوم الجمعة اداء او سواء للصوم في يوم الخميس رتبة فلا يكون احد الصومين ناقصا من الآخر مع انه باطل بالاتفاق واذا كان كذلك فالنص الوارد في ايجاب الصلوة في وقت معين لا يشتمل على ايجاب الصلوة فيما بعده اذ المقصود بالامر ايجاب العبادة فاذا كان مقيدا بالوقت كان كون المامور به عبادة مقيدا به ايضا واذا كان كذلك لا يكون الفعل في وقت آخر عبادة بهذا الامر لعدم دخوله تحت ذلك الامر كما لا يدخل صوم الجمعة تحت قولنا صم يوم الخميس بما عدا هذا اليوم وعند عدم تناول الاول لا يكون الفعل بعد الوقت وقبله سواء واورد عليه المص بقوله وهذا انما يتم لو ادعوا الانتظام لفظا يعني لا يتم هذا الدليل الا اذا ثبت ان عامة الحنفية يدعون ان نص الاداء ينتظم بلفظه وجوب القضاء كما ينتظم لوجوب الاداء حتى يكون معنى قولنا صم يوم الخميس صم هذا اليوم او يوم الجمعة فالحاصل انهم لا يقولون تناوله بحسب الصيغة حتى يلزم ان يكون اداء الاقضاء اي هو اي هذا الاداء بعيد عمن ترعرع عن العامة فكيف عن الخاصة ولعل مقصودهم ان مطالبة شيء يتضمن مطالبة مثله عند فوته فايجاب الاول ايجاب الثاني اي لقيضية وتحقيق المقام بما قيل انه لا شك ان الايجاب الاول يقتضي اشتغال الذمة بالمامور به سواء كان مقارنا للطلب اولا والطلب انما هو لتفريغ الذمة عن هذا الاشتغال فاذا فات الفعل في الوقت بقي هذا الاشتغال في الذمة والبداهة حاكمة بانه ان كان له مثل مشتمل على المصلحة التي يشتمل هو عليه يكفي في تفريغ الذمة فالقضاء لطلب تفريغ الذمة عن الاشتغال الثابت بالاول فهو لا يكون فيما لا اشتغال للذمة فيه اصلا فمطالبة الاول يتضمن مطالبة مثله عند فواته تضمن الملزوم اللازم وعدم تضمن صم يوم الخميس للصوم يوم الجمعة بهذا المعنى بداهة في حيز المنع بل الضرورة شاهدة على صحة هذا التضمن فان اشتغال الذمة لو لم يكن باقيا مطلوبا لفراغ بالمثل لما كان هذا المثل قضاء بل عبادة مستقلة اخرى والوجدان شاهد على خلافه نعم معرفة ان القضاء بمثل معقول او غيره لا يجوز ان يكون غيره الا بنص غير النص الموجب للاداء اذ لو وجب كون ذلك النص معرفا ايضا يلزم القضاء في ترك كل واجب ولا ريب في بطلان التالي فلما كان ذلك لعمرك قياسا فثبت ان الحاجة الى النص الجديد ليس الا لبيان المماثلة وفراغ الذمة

عن الاشتغال بالاول بهذا المثل ولما كان لقائل ان يقول ان المعرف للقضاء لما كان غير نص الاداء لم يكن القضاء بالنص القاضي بالاداء فان النصوص كلها معرفات اجاب عنه بقوله لكن الكلام في اصل سبب الوجوب فافهم يعني ان الكلام في نفس الوجوب الثابت بالسبب الاول هل هو باق فيطلب برفعه عن الذمة بالاتيان بالمثل او مرتفع من البين كما يراه آخرون وما يجاب به في المشهور عن الدليل المذكور للاكثرين النافين لاتحاد السبب ان مقتضى الامر الصوم وكونه في الخميس فاذا عجز عن الثاني وهو كونه في الخميس بقي اقتضائه الصوم مطلقاً فاقتضاء الاول اولاً وبالذات واقتضاء الثاني ثانيا وبالتبع فلا يلزم كون الثاني اداء او سواء ففي غاية السقوط اذ لا وجوب الا بالقيد ولهذا لا يجب قبله اي قبل تحقق القيد ومن وجوب المقيد لا يلزم وجوب المطلق مطلقاً سواء كان في ضمن هذا المقيد او في غيره بل انما يلزم وجوب المطلق فيه اي في هذا المقيد بخصوصه مع ان من مذهبهم ان الوجوب اذا نسخ لا يبقى الجواز الا بدليل مستقل وايضا المطلق والمقيد اذا وقعا في حادثة واحدة يحمل المطلق على المقيد ولا جواز له في غير هذا المقيد ووجه بعض الشراح الجواب المشهور بان المطلق من حيث هو اعني الطبيعة من حيث هي مع قطع النظر عن العموم مطلوب البتة اذ لا يعقل طلب الكل بدون طلب الجزء والطلب ههنا هو الايجاب فهو موجب بالفتح البتة ولم يرفع ايجابه بالنسخ ولا باتيانه مع ذلك القيد والدلائل دالة على انحيازه بالقضاء فيجوز كون ايجابه في الوقت الآخر هو القضاء ولم يكن هذا الايجاب من مدلولات اللفظ ومشمولاته فيكون اداء او سواء بل النص الاول الموجب للشيء من جهة دلالته عليه وشموله له والاداء هو موجب لشيء آخر من جهة اقتضائه عند فوت الاول من غير دلالة عليه وهو القضاء وانت تعلم ان قوله ولم يرفع ايجابه آه في حيز المنع فان كونه موجباً انما كان في ضمن المقيد لا بما هو مطلق فيرتفع بارتفاع ايجاب المقيد والانكار مكابرة وقيل في شرح المختصر هذه المسئلة القائلة بان القضاء يجب بما يجب به الاداء او بسبب مستقل مبنية على ان المقيد هو المطلق وهما يتحدان وجوداً في الخارج او متغايران فيه فمن ذهب الى الاول قال ان السبب واحد ومن ذهب الى الثاني قال السبب متعدد بيان الاول ان الايجاب نسبة وهي تتعدد بتعدد المنسوب اليه فالمطلق والمقيد اذا كانا متعددين في الخارج كان ايجاب كل منهما مغايراً للايجاب الآخر فللنص الموجب للاداء ايجابان احدهما للمطلق والآخر للمقيد ضرورة ان ايجاب المقيد لا يتصور

بدون ايجاب المطلق فاذا فات الاداء فات ايجاب المقيد وبقي ايجاب المطلق كما كان فيجب القضاء لتفريغ الذمة بموجبه هو النص الاول ونص القضاء مبين له وبيان الثاني ان المطلق والمقيد اذا كان وجودهما واحداً فاذا بطل طلب المقيد لفوات الوقت بطل طلب المطلق ايضا لاتحادهما في الخارج فيكون ايجاب القضاء بنص جديد قال في الحاشية وينظر ذلك الى ان الجنس والفصل هل يتمايزان في الخارج او في العقل قال العلامة التفتازاني في شرح الشرح انا اذا تعقلنا صوماً مخصوصاً وقلنا صوموا يوم الخميس فقد تعقلنا امرين وتلفظنا بلفظين واما ان المامور به هو الامران او شيء واحد يصدقان عليه وعبر عنهما بلفظ المركب مثل صوم يوم الخميس مثلا فمختلف فيه فمن ذهب الى الاول جعل القضاء بالامر الاول لان المامور به شيئان فاذا انتفى احدهما بقي الآخر ومن ذهب الى الثاني جعل القضاء بامر جديد لانه ليس في الوجود الا شيء واحد فاذا انتفى سقط المامور به ثم اختلافهم في هذا الاصل وهو ان المطلق والمقيد بحسب الوجود شيئان او شيء واحد يصدق عليه معنيان بمجرد العقل ناظر الى الاختلاف في اصل آخر وهو ان تركيب الماهية من الجنس والفصل وتمايزهما هل هو بحسب الخارج ام بمجرد العقل فان قلنا بالاول كان المقيد والمطلق شيئين لانهما بمنزلة الجنس والفصل وان قلنا بالثاني وهو الحق كانا بحسب الوجود شيئاً واحداً ه وههنا كلام لبعض الفضلاء وهو ان حكم الكل المجموعي قد يغاير لحكم الاجزاء فعلى تقدير تعدد وجود المطلق والمقيد في الخارج يجوز ان يكون المطلوب بالذات هو المجموع بما هو مجموع وتكون الاجزاء مطلوبات بالعرض ولم يتعلق الطلب بكل منها بالذات بل بالعرض من حيث انضمام بعضها الى بعض فاذا بطل احد الاجزاء لبطلان الزمان الذي يحصل به دون غيره بطل المجموع بما هو مجموع وبطل طلبه الذي هو مدلول لنص الاداء فحينئذ لا بد للقضاء من نص آخر هو الموجب له ولو قيل ان وجود المجموع على تقدير التركيب الانضمامي الذي كلامنا في هذا الشق فيه لا يحصل الا بان يحصل وجود كل جزء جزء منه متمايزاً كذلك ايجابه انما يحصل بايجاب كل واحد واحد منها فح يتفرق ايجاب واحد منها عن آخر ويثبت المطلوب يقال قياس الوجوب على الوجود قياس مع الفارق فان وجود الكل على هذا التقدير انما يحصل بوجود كل واحد منها بالذات ووجوب الكل لا يستلزم تعلقه بكل واحد منها بالذات بل يستلزم مطلقاً اعم من ان يكون بالذات او بالعرض وان يكون مطلقاً او من حيث الانضمام وح لا يتم المطلوب ووجه بعضهم كلام شارح المختصر بان المراد تعدد الوجود في الخارج

تعدده فيه بحسب الاقتضاء يعني ان المطلق بحسب اطلاقه يقتضيه النص والمقيد يقتضيه ذلك النص باقتضاء
آخر فههنا اقتضاءان يستقل كل منهما بالافادة فح لا يبطل الاول ببطلان الثاني وفيه ما قيل ان القضاء
حينئذ يكون اداء اذ على هذا التقدير يكون هناك امران امر بالمطلق لصوم وامر بالمقيد فالقضاء يقع
بحسب الاول فكانه قيل صم يوما وصم في هذا اليوم و في شرح المواقف ان الحق عدم التمايز بينهما
في الخارج والا لم يصح الحمل هذا هو مذهب الشيخ ابي علي واخزابه واورد بعض الفضلاء وهو الفاضل
مرزا جان في حواشيه على شرح مختصر الاصول ان في صورة كان التركيب الذهني بحذاء
التركيب الخارجي بان يكون الجنس ماخوذا من المادة والفصل عن الصورة كان للجنس
وجودا ممتازا عن وجود الفصل نظرا الى اتحاد الجنس مع المادة والفصل مع الصورة لعل بناء كلامه على
ان الجنس لما كان ماخوذا من المادة يكون موجودا في ضمن المادة والفصل لما كان ماخوذا من الصورة
كان موجودا في ضمنها والمادة والصورة موجودتان في الخارج بوجودين متمايزين فيكون ما وجد في
ضمن كل منهما مغائرا للآخر في الوجود ايضا اقول هذا عجيب منه مع مهارته في العلوم العقلية
فانه لو كان الجنس متحدا مع المادة من كل وجه لما احتيج الى الاخذ منها ولما كان الجنس
محمولا كالمادة وكيف يكون متحدا مع النوع الى غير ذلك من المفاسد التي لا يخفى على الماهر
لفن المعقولات اعلم ان الموجود في الخارج المادة والصورة والعقل بضرب من الاعتبار يعني
باعتبارها لا بشرط شيء ياخذ من المادة معنى ويسميه جنسا ومن الصورة عند اعتبارها لا بشرط شيء ياخذ
معنى ويسميه فصلا والمعنى الاول لابهامه وعدم تحصيله لا يصلح لان يوجد في الخارج
متمايزا فيتحد في الخارج مع الفصل والنوع ولذا يصح حمله عليهما وهو ليس في هذه المرتبة جزءا حقيقة
ومن ثمه تراهم يقولون ما هو محمول ليس بجزء وما هو جزء ليس بمحمول وانما اطلاق الجزء عليه بضرب
من المسامحة اذا عرفت هذا فاعلم انه ان اراد ذلك الفاضل ان الجنس والمادة متحدان
من كل وجه فلا يصح القول بان احدهما ماخوذ عن الآخر وان اراد انهما متحدان بالذات وهو
يقتضي ذلك فهذا غير مسلم ضرورة تغاير الاحكام بتغاير الاعتبارات ولما كان لقائل ان يقول
ان الجنس والمادة والفصل والصورة لما تغايرا باعتبار الاخذ لا بشرط شيء وبشرط لا شيء وكان
الجنس والفصل من الاجزاء المحمولة الموجودة بوجود واحد والمادة والصورة من الاجزاء الغير المحمولة

الموجودين بوجودين يلزم ان يكون للمركب الخارجي عدان احدهما مركب من الاجزاء الخارجية والآخر
من الاجزاء الذهنية فيلزم تعدد الحقيقة لشيء واحد اجاب عنه بقوله وغاية ما يلزم ان يكون للمركب الخارجي
من المادة والصورة حالان من اجزاء غير محمولة ومن اجزاء محمولة اعني الجنس والفصل المأخوذين
منهما ولا استحالة في ذلك لانه لا يلزم تعدد الذاتي حقيقة بل بالاعتبار وتمام تحقيق ذلك يطلب من السلم
انتهت والحاصل ان غاية ما يلزم تعدد الذاتي بالاعتبار فلا يلزم تعدد الحقيقة حقيقة بل انما يلزم تعددها بالاعتبار
وهو ليس بمستحيل اذ المستحيل انما هو تعددها بالذات فاللازم ليس بمستحيل والمستحيل ليس بلازم وههنا كلام طويل
ليس هذا موضعه واعلم ان المص قال في حاشية اخرى قيل القائل الفاضل مرزا جان في حاشية
شرح مختصر الاصول لا يظهر ان الاختلاف مبني على ان المطلوب في العبادة الموقتة انما هو العبادة
فقط لا الوقت لكنه يحتمل ان يكون مشروطا به حتى لا يصح شرعا بدونه وان لا يكون
صحة نفسها مشروطة به بل كمالها فاذا فاتت بقي اصل وجوبها مع نقص فيه فحصله ان العبادة
الموقتة مشتملة على امرين احدهما نفس العبادة وثانيهما كونها في الوقت المقدر شرعا والمقصود الاصلي
هو الاول والوقت من قبيل القيود الخارجة ولكن يحتمل ان يكون في الشرع مشروطة به حتى لا يصح بدونه
شرعا او جعله الشارع شرطا لكمالها لا لنفسها فاذا فات في الوقت بقي اصل وجوبها مع نقص وهو الموجب
للقضاء فلا احتياج الى نص جديد اقول فيه خفاء اذ لزوم العصيان بالتاخير متفق عليه مع ان
ترك الاولى كما في المندوب لا يكون معصية اتفاقا فافهم انتهت يعني ان الوقت لو كان مكملا لا يأثم بالتاخير
كسائر المندوبات مع انهم اتفقوا على التأثيم بالتاخير وقوله فتامل لعله اشارة الى ان كون كل مكمل
مندوبا في حيز المنع كما ان الفاتحة مكملة مع وجوبها فمن قال يكون الوقت شرطا للكمال للعبادة اراد
بالمكمل المكمل الواجب والحاصل ان الوقت خارج عن الواجب ليس شرطا لوجوده ولا لوجوبه بل هو شرط
الكمال فيكون الواجب بدونه ناقصا موجبا للاثم فاذا فات في الوقت لزم الاثم لفوات شرط الكمال
وعروض النقصان واما نفس الوجوب فهو باق كما كان وهو الموجب للقضاء اقول في تزييف
ما قال شارح المختصر ان كون المطلق والمقيد متحدين وجودا لا يصح الا اذا كان المطلق بمنزلة الجنس
والقيد بمنزلة الفصل والتقييد بمنزلة النوع والامر فيما نحن فيه ليس كذلك اذ القيد ههنا ظرف زمان
واتحاد مقولة متى بالمظروف الذي هو من مقولة اخرى غير صحيح فان المقولات متباينة لا يصح

ان تجد واحد منهما بالآخر وههنا المظروف قد يكون من مقولة الكيف وقد يكون من مقولة الوضع كالصوم والصلوٰة فكيف تجد مع القيد الذي هو من مقولة متى وان صح الاتحاد كما يظهر من كلام المحقق الدواني في الحاشية القديمة من ان الابيض اذا اخذ لا بشرط شئ فهو عرضي واذا اخذ بشرط شئ فهو الثوب الابيض واذا اخذ بشرط لا شئ فهو العرض المقابل للجوهر فكما ان طبيعة الذاتي جنس ومادة باعتبارين كذٰلك العرض عرضي وعرض باعتبارين وقد تبعه المص في السلم ولا يخفى ان الجوهر والعرض موجودان خارجيان بوجودين والجوهر والعرضي موجودان بوجود واحد ولا معنى لكون الموجودين موجودا واحدا بحيثية اعتبارية ولا لكون الموجود الواحد موجودين لكن لو صح ذٰلك فلا يلزم من انتفاء فرد منها اي مقولة متى انتفائه اي المطلق الذي هو المظروف اتفاقا اذ هٰذا الاتحاد اتحاد بالعرض فلا يوجب انتفاء القيد انتفاء المطلق بخلاف ما اذا كان احدهما جنسا والآخر فصلا فان الاتحاد ههنا بالذات فيلزم من ارتفاع كل منهما ارتفاع الآخر وبالجملة فيما نحن فيه لا يلزم من انتفاء فرد من مقولة متى التي فرضنا اتحادها مع المطلق الذي هو من تلك المقولات انتفاء المطلق المذكور ليلزم ابطال ايجاب المطلق ببطلان متعلقه ويحتاج في القضاء الى نص جديد فتامل قد يقال هٰذا اشارة الى تحقيق كلام شارح المختصر بحيث لا يرد عليه هٰذا الايراد وتفصيله انه لم يزعم ان ههنا قد وجد الجنس والفصل حقيقة بل غرضه ان الاتحاد ههنا نظير الاتحاد بين الجنس والفصل فان الصوم المقيد بكونه في الوقت المخصوص صنف من مطلق الصوم والصنف مشتمل على الكلي وقيد زائد كلي فلا يخلو اما ان يكونا متعددين في الخارج فههنا امران الامر بالمطلق والامر بالمقيد وانتفاء الثاني لا يدل على انتفاء الاول فالايجاب بالنص الاول باق وهو سبب القضاء واما ان تجد اسواء كان اتحادهما مثل اتحاد الجنس والفصل او يكون اتحاده معه كاتحاد المفهوم الانتزاعي مع منشائه الخاص وعلى كل تقدير يلزم من انتفاء القيد انتفاء المطلق اما على الاول فللاتحاد الذاتي بينهما واما على الثاني فلان انتفاء الانتزاعيات انما يكون بانتفاء المنشاء كما ان وجودها بوجوده فلم يبق الايجاب الاول فلا بد من ايجاب جديد بنص علحدة وفيما نحن فيه الصوم المخصوص المقيد برمضان مثلا وكذا الصلوٰة المقيد بوقت محدود وكل منهما صنف من الصوم الكلي والصلوٰة كذٰلك فالقيد الذي هو من مقولة متى على تقدير القول باتحاده مع المعروض يلزم من انتفائه انتفاء الكلي فيحتاج الى نص آخر في اثبات المثل وعلى

تقدير القول بعدم اتحاده معه لا يلزم انتفاء المطلق بانتفائه فالايجاب الاول لما اوجب كلا منهما بايجاب علحدة لا يلزم من انتفاء القيد الا انتفاء ايجابه فقط دون انتفاء الايجاب الاول ايضا بل هو باق كما كان فيلزم وجوب القضاء بالنص الاول من غير حاجة الى نص جديد ونوقض مختار الحنفية من ان سبب وجوب القضاء ما هو سبب لوجوب الاداء بنذر اعتكاف رمضان اذا لم يعتكفه حيث يجب قضائه بصوم جديد ولم يوجب النذر يعني من نذر ان يعتكف شهر رمضان المعين فلم يعتكف فيه فانه يجب عليه الاعتكاف بصوم مقصود حتى لو اعتكف في رمضان آخر لا يصح مع ان السبب الاول الذي هو النذر لم يوجب الصوم المقصود والا لم يصح مع الصوم التبعي اعني صوم رمضان بل السبب الاول موجب للصوم الاعم وموجب القضاء يوجب الصوم المقصود فلم يكن السبب واحدا والجواب ان نذر الاعتكاف في شهر رمضان كان في نفسه موجبا له اي للصوم لانه شرط يعني ان الصوم المقصود شرط للاعتكاف المقصود فايجابه بغير ايجابه غير معقول لكن ما ظهر اثره اي النذر المذكور يعني الصوم المقصود لمانع وهو وجوبه قبله فلما ادائه [illegible] الا انه ظهر اثره لا في هٰذا القضاء [illegible] النذر المذكور في رمضان آخر فلا واجب آخر سوى قضاء رمضان الاول اذ الخلف في حكم الاصل وهو الاعتكاف في رمضان فانه كان جائزا مع صوم رمضان فكذا جاز قضائه مع صوم قضاء رمضان ايضا ويرد عليه ما قيل انه لم يدل دليل شاف على اشتراط الصوم المقصود في الاعتكاف فانهم استدلوا على اشتراط الصوم بقوله صلى الله عليه وسلم لا اعتكاف الا بصوم كما رواه البيهقي وهو لا يدل على الصوم المقصود بل هو مطلق شامل للقصدي والتبعي فهو دليل على اشتراط الاعم فقط اي خذ هٰذه مسئلة مقدمة الواجب المطلق واجب مطلقا المراد بالمقدمة ما يتوقف الواجب عليها بمعنى انه لا يوجد بدونها سواء كان هٰذا التوقف حقيقيا او عاديا والمراد من الواجب المطلق ما لا يكون وجوبه متعلقا بتلك المقدمة بل يوجد وجوبه سواء تحقق هٰذه المقدمة ام لا وانما يتوقف عليها ادائه قال في الحاشية احترز عن واجب اذا كان مقيدا بالمقدمة كالزكوٰة بملك النصاب والحج بالاستطاعة وكلها يسكن تحصيله بالآلات فالواجب به مقيد انتهت اعلم انهم اختلفوا في ان الامر بالواجب المطلق هل هو امر بالمقدمة حتى تكون المقدمة واجبة بنفس ايجاب ذٰلك الواجب ام لا وليس النزاع في ان وجوب الواجب المطلق هو بعينه وجوب المقدمة فان الوجوب من المعاني التي تتعدد

فهل يستلزم وجوب ذلك الشيء وجوبهما ام لا قلنا انتهت محصله ان الكلام في وجوبهما بالنظر الى وجوب الواجب فان ايجاب شيء ان لم يكن مستتبعاً لوجوب مقدمته فهذا الايجاب تكليف بالمحال البتة كيف وهو يستلزم ان يكون اقيموا الصلوة امرا بالصلوة مع الطهارة وبدونها وهو باطل قطعاً ان قلت كيف يكون مقدمة الواجب واجبة مع انها ليست بمامورة بها اذ لا يلزم الامر صريحا ولو كانت مامورة لكانت مامورة بالامر الصريح قلت لا نزاع في ذلك اي في كونها مامورة بالامر صريحا بل المراد انه يستتبعه يعني مراد من قال انها واجبة ان الواجب يستتبع وجوب المقدمة ولا يلزم الامر صريحا للوجوب الاستتباعي فما معنى قولهم ايجاب المشروط ايجاب الشرط اذ في الواسطة في العروض لا يتصف الا بالصفة بل هي اخذ ثابتة للواسطة بالذات ولذيها بالعرض فالجهة اي لاجل هذا الاستتباع لو ترك الواجب مع المقدمات لا يلزم الا معصية واحدة لا المعاصي بالنظر الى ترك الاسباب والشرائط قال في الحاشية اعلم انه ان كان النزاع في وجوب المقدمة بمعنى ان الخطاب يتعلق به وكان الوجوب المتعلق بالمقدمة مستفادا من الخطاب المتعلق بذلك الواجب يعني ان النزاع فيما بين القائلين بان مقدمة الواجب واجبة والنافين له ان كان في ان الخطاب المتعلق بالواجب هل هو متعلق بالمقدمة ايضا اولاً وبالذات كما تعلق بالواجب ام لا بل هو متعلق بالواجب بالذات وبالمقدمة بالعرض فالحق مع النافين ضرورة ان مقدمة الواجب ليس بواجب مطلقا يعني ان مقدمة الواجب ليست بواجبة بهذا الخطاب بالاستقلال فاستثناء ابن الحاجب الشرط الشرعي فقط وجعله الشرط الشرعي بمنزلة الخطاب المتعلق بواجبه تحكم لان العقلي اقوى فكانه مندرج في نفس الخطاب المتعلق بالواجب ويمكن ان يقال ان الشرط لما جعله الشارع شرط الخطاب فهو داخل في خطابه دون العقلي وان كان النزاع في الاعم اي ان كان النزاع في تعلق الخطاب به اعم من ان يكون قصدا او تبعا فالحق مع الجمهور لان مقدمة الواجب واجب مطلقا سواء كان هذا الوجوب بالقصد او بالتبع ضرورة ان مقدمة الشيء لازمة له ولا يتصور وجوب الملزوم مع امكان اللازم او امتناعه والا يبطل اصل اللزوم فالخطاب وان كان الى الواجب بالذات ولكنه يتضمن الخطاب الى ما يتوقف اداؤه عليه ضرورة عدم وجدانه بدونه فالمجتهد يستنبط من وجوب الواجب وجوبها بحكم اللزوم والسبب والشرط سواء كان

عقليا او عاديا او شرعيا في ذلك سواء قال بعض الاكابر الظاهر ان النزاع لفظي فان الجمهور على وجوبها بوجوب الاصل والمخالفون يزعمون نفي وجوب المقدمة استقلالا والنافون للوجوب مطلقا قالوا الواجب ما هو من مقدمات الواجب بوجوب الواجب الاصل لزم تعقل الموجب له اي لتلك المقدمة الخ يعني انه لو كانت المقدمة واجبة بوجوب الواجب الاصل يلزم تعقل الشخص الموجب لتلك المقدمة فان ايجاب شخص لشيء مطلقا يستلزم تعقله قلنا ممنوع وانما يلزم لو كان صريحا يعني ان الملازمة بين الوجوب وتعقل الموجب له غير مسلم ولا نسلم ان ايجاب شخص لشيء مطلقا يستلزم تعقل ذلك الشخص وانما يستلزم اذا كان موجبا بالذات له وامرا له بالامر الصريح واذا لم يلزم الامر الصريح لتلك المقدمة لم يلزم تعلق الخطاب بها بالذات قال في الحاشية فيه اشارة الى منع دعوى ابن الحاجب من لزوم تعقل اشتراط عند الامر بالواجب لانه لا يلزم من جعل شيء شرطا للفعل تعقله عند طلب ذلك الفعل الا اذا كان الامر بالشرط صريحا ولا نزاع فيه ولان وهم الوجوب مطلقا مشترك بين الشرعي وغيره انتهت ومن ههنا اي مما علم ان وجوب المقدمة تابع لوجوب الواجب الاصلي لعدم لزوم الخطاب بنفسه قصدا لا ايجاب النية في اداءها ايضا فانها انما يجب فيما وقع الخطاب به صريحا لا فيما وقع الخطاب به ضمنا قال في الحاشية على ان النية بعد صريح الامر بالمقدمة ايضا ليس بلازم عند الحنفية كالوضوء للصلوة انتهت يعني ان النية عند الحنفية انما يجب فيما هو عبادة محضة لا فيما هو مفتاح لعبادة اخرى كالوضوء للصلوة فلا يجب فيه النية اصلا فان قلت لا وجه للتخصيص بعدم وجوب النية في المامور بامر غير صريح فان بعض الامور مامور بالامر الصريح مع انه لا يجب قبلها النية ايضا كالوضوء والغسل يقال المراد ان الامر الصريح يجب فيه النية وان لم يتحقق في كل فرد بخلاف الواجب التبعي فانه لا يجب فيه النية والمقدمة واجبة وجوبا تبعيا فلا يلزم فيه النية اصلا نعم لو كانت واجبا وجوبا استقلاليا لكان وجوب النية فيه ممكنا فرع اذا اشتبهت المنكوحة بالاجنبية الغير المنكوحة بان وكل رجل لنكاح امراة ما رآها فنكح الوكيل معها فدخلت هي مع اجنبية في بيت ولا يعرف الزوج المنكوحة والوكيل ليس بحاضر حتى يبين حرمت المنكوحة لان الكف عن المنكوحة وهو وطي الاجنبية واجب وههنا اي الكف عن الحرام انما يتحقق ههنا الا بالكف عنهما

لاشتباه الحال على الزوج في المنكوحة وغيرها فهو مقدمة الواجب فيكون واجبا فالحرمة بالذات
للاجنبية وانما حرمت الزوجة بواسطة ان الاجنبية لا يمكن التحرز عنها الا بالتحرز عنهما ومن ثمة قالوا ان
الحلال والحرام اذا اجتمعا ولم يعلم واحد منهما بعينه يجب التحرز عنهما تغليباً للحرام على الحلال ولو قال
الزوج مخاطبا لزوجتيه احداكما طالق حرمتا لان الاجتناب يقينا فيه اي في الاجتناب عنهما وال
في الحاشية فالتحريم تفصيل بتحريم الكل في هذه الصورة مناقض لمسئلة انه يجوز تحريم
احد اشياء فله فعلها الا واحد يعني ان تحريم الكل اذا قال الزوج لامرأتيه احداكما طالق مناقض
لمسئلة انه يجوز تحريم احد الاشياء كالايجاب فله فعلها الا واحدا فهذه المسئلة تقتضي ان تحريم واحد
لا يستلزم تحريم الكل ومسئلة الطلاق تقتضي ان يكون تحريم واحد مستلزما تحريم الكل فالمبهم فيما نحن فيه
اي في مسئلة الطلاق انما هو قبل البيان لا بعده اي قبل ان يبين ان هذه مطلقة وتلك غير مطلقة والابهام بعد البيان
لامتناع التناول لهما فالحكم بالتعيين اي تعيين ان هذه المرأة مطلقة وتلك غير مطلقة يتوقف على البيان
اي بيان الزوج بانشاء او بقوله احداكما طالق هذه دون تلك فكان الابهام ههنا لاشتباه لا في
كونهما غير متعينين الا بالبيان فتدبر انتهت حاصله على ما قال بعض الاكابر ان الجواز انما في
الامتناع في صورة فالجواز يتحقق في مادة يتحقق التناول فيها وههنا اذ لم يصح التناول فلا بد من
نزول الحرمة على المعينة واذ هي غير معلومة فلا بد من الكف عنهما وفيه ان المسطور في كتبنا
ان الطلاق مبهم والتعيين الى الزوج ثم فرع المص فرعا آخر من عند نفسه وقال فقال فالغاية
داخلة في المغيا بعلم وجود المغيا يعني اذا كان مقدمة الواجب واجبة فالغاية داخلة في المغيا لتوقف
المغيا على الغاية فدخول الغاية في المغيا واجب وأورد عليه بانه ان كان كلامه في الغايات التي
هي من مقدمات المغيا اي ما يكون وجود المغيا بحسب الحكم موقوفا على وجود الغايات بحسبه كالليل
بالنسبة الى الصوم في قوله تعالى ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ فان الامساك في تمام اليوم بحسب العادة
موقوف على الامساك في جزء من الليل فهذا الكلام حق لكن التخصيص ببعض الغايات لا يلائم العموم
الظاهر من عبارة المص وبوضوحه لا يفيد فائدة جديدة معتدة بها ولو كان الكلام في الغايات مطلقا
فلا نسلم لان الغاية التي لم تتوقف عليها الصدر لم تثبت وجوبها في المغيا ولا يستلزم المسئلة ليكون متفرعا
عليه واجيب عنه بان المغيا بما هو المغيا يجب دخول الغاية فيه اي في حكمه فان الغاية تكون

جزءا منه فيكون الحكم متناولا لها فالمغيا هو الكل كما في المرافق والتعيين قيد لا يكون جزءا منه فيكون المغيا ما سواه
فيجب ان يدخل ليعلم محل الحكم فيكون هذا التفريع ايضا نظير التفريع السابق مسئلة
واجب الشيء يتضمن حرمة ضده يعني ان الامر الموجب للشيء صريحا يدل على حرمة ضده تبعا وهو مذهب
الجمهور ومختار المص وقيل وجوب الشيء يقتضي كراهة ضده وقيل وجوب الشيء نفس النهي عن
ضده وهو مذهب القاضي ابي بكر الباقلاني ومن شايعه ومنهم من لم يفصل في هذا الحكم بين امر الايجاب
والندب وعمم في امر الايجاب والندب بجعلهما نهيا عن الضد تحريميا او تنزيهيا يعني ان
امر الوجوب يكون نهيا عن ضده تحريميا اي نهيا يقتضي حرمة ضده وامر الندب يكون نهيا عن ضده
تنزيها ومنهم من فصل بين امر الايجاب وامر الندب وخصص بامر الوجوب يعني خصص كون الامر
بالشيء نهيا عن ضده بالوجوب فزعم ان امر الايجاب يكون نهيا عن ضد المامور به لكونه مانعا عن فعل
الواجب وامر الندب ليس كذلك فضد المندوب ليس بمنهي عنه لا نهي تحريم ولا نهي تنزيه وقيل الامر
بالشيء ليس نهيا لضده ولا متضمنا انهيه عقلا وعليه المعتزلة وعامة الشافعية
اعلم ان المعتزلة اتفقوا على ان الامر لا يكون نهيا عن ضد المامور به وكذا النهي عن الشيء لا يكون
امرا بضد المنهي عنه واختلفوا في ان كلا من صيغتي الامر والنهي هل يوجب حكما في ضده فالحنفية
اليه ام لا فذهب ابو هاشم واتباعه الى الثاني اي لا حكم له في ضده بل هو مسكوت عنه وذهب بعضهم
الى ان الامر بالشيء يوجب حرمة ضده وقال بعضهم يقتضي كراهة ضده ثم الاختلاف في النهي
كذلك فقال بعضهم ان النهي عن الشيء يتضمن وجوب ضده وقيل ندب ضده ومنهم من عمم ذلك في النهي
الموجب للحرمة والكراهة جميعا ومنهم من خصصه بالمحرم فقط الا ان الامر نهي عن جميع الاضداد
بخلاف النهي فانه امر باحد الاضداد يعني ان الفرق بين الامر والنهي ان الامر نهي عن جميع
اضداده بخلاف النهي فانه امر باحد اضداده ووجه الفرق ان الامر بالشيء يستلزم حرمة كل ما يفوته
بخلاف حرمة الشيء فانها لا يستلزم وجوب جميع ما يفوتها بل وجوب واحد منها كاف لحرمته وقيل
لا يعني ان الامر يقتضي حرمة الضد او الكراهة لكن النهي ليس كذلك لنا ان الامتناع عن الضد
من لوازم واجب الفعل يعني ان الوجوب الشرعي يستلزم الامتناع عن الضد اي ما يفوته امتناعا
شرعيا وهذا الاستلزام بالنظر الى ذات الوجوب فما يقتضيه الوجوب يقتضي الامتناع المذكور واللازم

مجعولة بجعل الملزوم فيتعلق بهما جعل واحد ولكن بالذات بالملزوم وباللازم بالعرض لا ان
اللازم مجعول بجعل جديد والا لزم الانفكاك اي انفكاك اللازم عن الملزوم فان الجاعل حين جعل
الملزوم امكن ان لا يجعل اللازم بل يجعله بجعل مستانف بعد جعل اللازم وهذا يبطل اصل اللزوم واورد
ههنا بوجوه منها ان الوجوب الذي يقتضي امتناع ضده هو من المواد الحكمية والذي ههنا بمعنى استحقاق
التارك الذم والعقاب ولا نسلم استلزامه لامتناع الضد واجيب بان الوجوب الشرعي يقتضي
الفعل حتما وهو غير متصور مع فعل الضد المفوت له فيستلزم بالنظر الى ذاته الامتناع عن الضد فما يقتضيه
الوجوب هو نفس ما يقتضيه الامتناع عن الضد الذي هو تحريمه لكون اللوازم مجعولة بجعل الملزومات
والا لزم الانفكاك ومنها ان القاعدة المذكورة منقوضة باللوازم المتقدمة كالامكان بالنسبة
الى الماهية فانه ليس بمجعول بجعل الماهية بل قبل جعلها ايضا ممكنة فيجوز ان يكون اللازم المذكور ايضا كذلك
واجيب بان الغرض اثبات ان اللوازم مستتبعة للملزومات وهذا القدر من الاستتباع متحقق
في اللوازم المتقدمة على الجعل ايضا كما ان وجوب المقدمة مع كونها متقدمة يستتبع وجوب الواجب
وبمثله يقال في النهي فيقال الاشتغال بضد ما من لوازم التحريم واللوازم مجعولة بجعل الملزومات
وفيه شيء قال في الحاشية اشارة الى ان النهي وهو الكف عن الفعل لا يتوقف على
الاشتغال بفعل آخر كالنهي عن الحركة لا يتوقف على ايجاد السكون لجواز
ان يكون عدميا ولقول بان الكف نفسه فعل مطلوب فيكون مامورا به خروج عن محل النزاع
انتهت يعني ان ترك الفعل كما يكون بالاشتغال بضده المفوت له كالاكل في شهر رمضان مثلا
كما يتصور بالاشتغال باحد اضداده اي مفوتاته كالكف عنه او الاشتغال بالصلوة في تمام اليوم او
النوم فيه كذلك يتصور بعدم تعلق الارادة بفعله فالواجب احد الامرين اما عدم تعلق الارادة بفعله فقط
او فعل احد اضداده فالقول بان الاشتغال بالضد من لوازم التحريم غير صحيح ولا يمكن ان يقال الكف
ايضا من افعال النفس وهو مطلوب في النهي وواجب فيه فقد ثبت كون ضد المنهي عنه واجبا
اذ الكلام في ان النهي الذي هو الكف عن فعل هل يوجب ضد المكفوف عنه سوى الكف اولا فالتمسك
بالكف خروج عن محل النزاع اذ مقصوده هو كون النهي مستلزما لوجوب احد الاضداد على تقدير تحققها الا
ان يقال ... الكف على ان المقصود استلزام النهي وجوب الضد بالعرض وبالتبع كما

في وجوب المقدمة والكف في النهي مقصود بالذات فاخذ الكف بهذا الوجه خروج عن محل النزاع كما
قال فالخطاب واحد بالذات والتفاوت بالاصالة والتبعية كما في ايجاب
المقدمة فان الايجاب للواجب بالذات وللمقدمة بالعرض فلو ترك الواجب واشتغل بالضد يكون
المعصية واحدة هي ترك الواجب وانما تنسب الى الضد بالعرض واذ قد تبين ان الخطاب في
وجوب الشيء يتعلق بطلبه بالذات وبالكف عن ضده بالعرض فرع عليه قوله ومن ههنا قيل وجوب الشيء
يقتضي كراهة ضده فان خطاب الضمن وهو النهي المفهوم ضمنا في الامر والامر المفهوم ضمنا في
النهي انزل من خطاب الصريح يعني ان النهي الضمني انزل مرتبة من النهي الصريح الذي هو
ايضا خطاب كذلك والثابت من النهي الصريح الحرمة فالثابت من الضمني يكون ادون منزلة منه وهي
الكراهة واعترض عليه المصنف بقوله لكن يلزم اطلاق المكروه على الممتنع اي الحرام فيلزم صدق المكروه
على الحرام حقيقة مع انهما نوعان متباينان وذلك لان مفوت الواجب لا ريب في انه حرام واجيب
عنه بان الضد انما يكون مكروها اذا لم يكن الاشتغال به مفوتا للمامور به واذا تضمن الاشتغال به تفويته
فيحرم بالنظر الى التفويت وبالجملة الضد ان اعتبر من حيث الضدية اي بعد اعتبار شرائط التضاد
وكون احدهما مفوتا للآخر يكون ضد الواجب حراما وان اعتبر من غير اعتبار هذه الشرائط فمن هذا الاعتبار
لا يكون حراما بل يكون مكروها ان قلت معارضة على الدليل للمذهب المختار تقريره ان الامر بالشيء
لما استلزم النهي عن ضده فالامر بالشيء نهي عن ضده عينا على تقدير ان يكون الاضداد
كثيرة فان الايجاب للشيء تحريم لكل ضد فيكون نهيا عن كل ضد ضد والنهي عن الضد يستلزم
الامر بالضد الآخر تخييرا فهذا الضد منهي عنه عينا ومامور به تخييرا حاصله ان الامر بالشيء كالقيام
مثلا نهي عن القعود والاضطجاع فيكون كل واحد من القعود والاضطجاع منهيا عنه عينا لان الامر بالشيء
يستلزم النهي عن جميع الاضداد والنهي عن القعود يقتضي الامر بالاضطجاع تخييرا لانه ضد لذلك الضد
ايضا وضد المنهي عنه مامور به تخييرا فالاضطجاع مثلا يكون منهيا عنه عينا ومامورا به تخييرا فيكون حراما
وجائزا معا والوجوب التخييري انما يكون بين الجائزات هذا خلف اذ اجتماع الوجوب والحرمة
في شيء واحد محال قلت الامكان بالنظر الى شيء لا ينافي الامتناع بالذات ولا الامتناع
بالنظر الى شيء آخر كعدم العقل الاول عند الحكماء فانه جائز بالنظر الى ذاته وبالنظر الى شيء آخر لا يكون

بينه وبين ذلك الآخر علاقة اللزوم اصلا وممتنع بالنظر الى الواجب ككن في الوجوب الشرعي
كالاضطجاع مثلا فانه ممتنع بالنظر الى القيام وواجب مخير بالنظر الى النهي الضمني المتعلق بالقعود فههنا
الجهات متعددة وعند تعددها لا منافاة وارد عليه بان تغاير الحيثية التعليلية لا يرفع التنافي الا ترى
انه لا يمكن ان يكون زيد قائما في دار معين في وقت معين وغير قائم في ذلك الدار في الوقت
المذكور بالنظر الى شخصين بان يكونا علتين لثبوت صفتين متنافيتين له في مكان واحد ووقت
واحد فالاضطجاع من حيث انه يفوت القيام المامور به حرام وذاته يفوت القعود المنهي عنه فهي اجنبية
فالجهتان علتان لثبوت الحرمة والوجوب لذات الاضطجاع فالآتي به يكون مثابا ومعاقبا معا
وبالجملة ما ذكر انما يتم لو كانت الواسطة في كون الامر بالشيء نهيا عن ضده واسطة في العروض ولا
يتعدد الصفة في تلك الواسطة وههنا صفة الشيء الوجوب وصفة الضد الحرمة فالواسطة ههنا
واسطة في الثبوت اذ الخطاب المثبت للوجوب في الشيء اوجب الحرمة في الضد وتعدد الحيثيات
التعليلية لا يرفع التناقض والتنافي فلا يكون لاعتبارها فائدة ومن ثم قيل الصواب في الجواب
ان يقال ان مفوتات الواجب حرام عند الله تعالى يعاقب به في دار الجزاء ومفوتات المنهي
سوى ما يكون مفوتا للواجب واجب تخييرا فالتحريم دليل قطعي اخرج المحل عن قبول التخيير لا يقال
على سبيل المعارضة يلزم على الاول حرمة الواجبات فان منها ما هو ضد الواجب الآخر كحرمة الصلوة
من حيث انها ضد الحج ضرورة ان اركان الصلوة غير مجتمعة مع اركان الحج فوجوب الحج يوجب حرمة الصلوة
لكونها ضدا له ووجوب الصلوة يوجب حرمة ضدها الذي هو الحج وهذا ما قال وبالعكس وعلى الثاني
اي على تقدير كون حرمة الشيء والنهي عنه متضمنا لوجوب ضده والامر به يلزم وجوب المحرمات
ولو تخييرا فان لبعض المحرمات ضد محرم آخر كالواجب الزنا لانه ترك اللواطة وبالعكس اعلم
ان حاصل المعارضة الاولى ان ما ذكرتم يستلزم كون شيء واحد حراما وواجبا معا وحاصل هذه المعارضة
ان المسئلة المذكورة تقتضي ان يكون ما ثبت وجوبه في الشرع محرما وبالعكس فان وجوب الصلوة
يستلزم حرمة ضده الذي هو الحج فيلزم كونه حراما مع انه قد ثبت في الشرع كونه واجبا هذا باعتبار
استلزام وجوب الشيء حرمة ضده واما باعتبار اقتضاء حرمة الشيء وجوب ضده ولو تخييرا فيلزم
وجوب اللواطة مثلا مع كونها محرمة في الشرع لانا نقول في الاول اي في الجواب عن الاول

ان الامر لا يقتضي الاستيعاب فلا يكون نهيا عن الضد دائما فيجوز ان يكون الضدان
كلاهما واجبين بحسب اختلاف الاوقات فيمكن فعل ضده الواجب في وقت آخر ومن ههنا
قيل ان الشرط ان يكون الواجب مضيقا قال بعض الاكابر والسر فيه كما اشار اليه فخر الاسلام
ان الضد انما هو من حيث التفويت ولا تفويت اذا كان الواجب غير مضيق فانه يمكن ان يودي في
كل وقت والتضييق اعم من ان يكون بحسب وقته المقدر شرعا من الاول الى الآخر كالامساك في
نهار رمضان او ببقاء الوقت بقدر ما يسع فيه الاداء فقط كالوقت الاخير للصلوة فضده منهي فيه قال
في الحاشية لا يقال يشكل هذا بالواجبات الدائمة كالايمان يعني ان الواجبات
الدائمة وهي التي لا تسقط في وقت من الاوقات كالايمان بالله تعالى وتوحيده واجب دائما
وليس بمضيق مع كونه ضدا له فلا يصح القول بان شرط كون النهي عن الضد ان يكون الواجب مضيقا
لانا نقول هو من قبيل الادراك دون الافعال فان الايمان عبارة عن الاذعان وليس من
قبيل الافعال ولو سلم كون الايمان من قبيل الافعال فليس الايمان من قبيل ما يضاده فعل
الواجبات بل هو شرط لصحتها فكيف يكون فعل من الافعال ضدا له والا يلزم كون الشيء شرطا لضده
اقول معترضا على الجواب الدليل لا يختص بالافعال بل يجري في الادراكات ايضا
ولذا قالوا ان الامر بالايمان نهي عن الكفر بل الحق في الجواب ان يقال
لا تضاد في العقائد الحقة باعتبار البقاء في المدركة او في الخزانة نعم باعتبار حدوث
الايقاعات لها تضاد لامتناع توجه الذهن الى الحكمين تفصيلا فيحدث مرتبا ويبقى معا يعني
ان النفس لا تتوجه الى الحكمين تفصيلا فاذا توجه الى حكم واوقعه فيها يمتنع ان تتوجه الى حكم آخر تفصيلا
فيحدث الحكمان مرتبا بان يحصل فيها حكم ثم يحدث بعده حكم آخر ويبقى الحكمان معا فلا تضاد في البقاء
انما التضاد في الحدوث واذا لم يكن تضاد فيما بين العقائد فلا اشكال بالايمان ولذلك اختلف
في اول الواجبات على المكلف فقيل الايمان بالله تعالى وقيل بل النظر وقيل
بل المقدمة كما فصل في موضعه انتهت اعلم انهم اختلفوا في اول ما يجب على المكلف فقال الاشعري
هو معرفة الله تعالى وقال الاستاذ ابو اسحق الاسفرائني هو النظر لكونه مقدمة لها وقال البعض انه اول
جزء من النظر وقال البعض انه القصد الى النظر اذ القصد من الافعال الاختيارية المصدرة بالارادة

والحق انه ان اريد بالواجب الواجب المقصود فالمعرفة اول الواجبات المقصودة لتوقف البواقي عليها وان اريد اعم من المقصود وغيره فهو النظر او اول جزء منه او القصد اليه على اختلاف الآراء وتفصيل الكلام في هذا المقام مذكور في شرحنا لتهذيب الكلام لكن يلزم على هذا التقدير ان لا يكون الحج وقته العمر فان الوقت الذي يفوت فيه الصلوة حرام هو فيه وهو من جملة العمر فلا يكون العمر بتمامه وقتا له الا ان يقال في الجواب ذلك وقته نظرا اليه من حيث هو هو لا من حيث نفس ذات الحج لا من حيث كونه مفوتا للصلوة فالاوقات المذكورة من حيث نفس ذواتها اوقات له وان لم تكن اوقاتا من حيث التفويت للصلوة فالمعنى يكون العمر وقتا للحج انه يجوز اداء الحج في كل عام من اعوام العمر والحرمة انما جاءت لكونه مفوتا للصلوة في بعض الاحيان بالعرض وفيه انه لا يرفع الاشكال اذ لم يبق جميع العمر وقتا له بل البعض منه الغير المفوت لواجب آخر على ان المذهب ان الاخير مضيق والخطاب انما يتعلق فيه فيلزم ان يكون الحج والواجبات الاخر كالصلوة المندوبة محرمة في ذلك الوقت فالاشكال ليس مختصا بما وقته العمر كله وكذلك اذا تضيق وقت الظهر وجاء وقت الطواف او النذر فانه اذا نذر ان يصلي في ذلك الوقت فانه يلزم ان يكون كل منهما محرما وبطلان التالي ظاهر كذا افاد بعض الاكابر ق فالصواب ان يقال ان ما ذكر انما يتم لو كان وقت الحج العمر كله بان يستوعب جميع اجزائه له وهو باطل فان الحج انما يؤدي في عام من اعوامه فالمعنى ان كل عام من اعوام العمر يجوز الحج فيه ففي اي جزء منها اداه يقع واجبا بعد تحقق شرائط الوجوب وان لم يكن كل جزء منه وقتا له فافهم وفي الثاني نقول التعين للحرمة لدليل اصلي اخرج المحل عن قبول التخيير تبعا والحاصل ان المسئلة المذكورة وهي استلزام حرمة الشئ وجوب ضده مخصوص بما اذا لم يدل دليل خاص على الحرمة في الاضداد واذا دل الدليل على حرمة الضد فلا يستلزم وجوبه فلا يلزم وجوب المحرمات قال في الحاشية ومن ههنا يخرج الجواب من ان وهم كون المأمور به عينا مأمورا به تخييرا ومنهيا عنه تخييرا فتامل انتهت قال بعض الاكابر هذا الجواب ايضا غير شاف فان التخصيص مع قيام الدليل غير صحيح فان الزنا حرام البتة وحرمته بلزومه لوجوب الاضداد فان بلزومية ليست لان ضده هذا او ذاك بل لانه مفوت لذلك والصلوة والمحرمات الاخر سواء في ذلك والحاصل ان النص الاصلي وان ورد في حرمة كل منها لكن القاعدة المذكورة تقتضي ان يستلزم وجوب احدهما حرمة الآخر وحرمة احدهما وجوب الآخر والتخصيص

تحكم محض ثم قال فالاصلح في الجواب ان يقال ان الحرمة بالعرض وكذا الوجوب لا ينافي الحرمة والوجوب بالذات فالزنا حرام لعينه لا يجوز المباشرة به وواجب تخييرا الا انه مفوت لحرام فالواجب بالذات انما هو التفويت من حيث هو هو واللواطة من حيث انها مفوت للزنا واجبة فمثله مثل حركة جالس السفينة فهو ساكن بالذات ومتحرك بالعرض ولا شناعة كما زعمه غيرنا كشارح المختصر ومن في طبقته

ولاصحاب سائر المذاهب وجوه ضعيفة مذكورة في المبسوطات مع ما عليها فارجع اليها ان شئت مسئلة اذا نسخ الوجوب نسخا مطلقا اي من غير تقييد بالجواز او ما ينافيه بان يقول الآمر الوجوب منسوخ من غير الاباحة والجواز او النهي عنه فقد اختلف فيه فقالت الشافعية يبقى الجواز والحنفية ذهبوا الى ان ذلك المشروع قد نسخ والجواز ان ثبت بدليل آخر ثبت والا فالجواز ليس بباق بل هو على الحرمة او اما النسخ الدال على الجواز كنسخ صوم يوم عاشوراء او الدال على النهي كنسخ التوجه الى بيت المقدس فاتفقوا على الجواز في الاول بالنص الناسخ وعلى عدم الجواز في الثاني والمص اختار مذهب الشافعية فقال بقي الجواز خلافا للغزالي فانه اختار مذهب الحنفية من انه اذا نسخ الوجوب لا يبقى الجواز ايضا واستدل المص على ما ذهب اليه بقوله لان الوجوب يتضمن الجواز فان الوجوب عبارة عن جواز الفعل مع عدم جواز الترك فالجواز كانه مأخوذ في ضمنه والناسخ لا ينافيه لكونه رافعا للوجوب فقط فيجتمع مع الجواز لان رفع الوجوب كما يكون برفع كلا جزئيه يكون برفع احد جزئيه ايضا فيمكن ان يجتمع مع رفعه برفع احد جزئيه فيبقى على ما كان واورد عليه بوجهين الاول ان النوع كما قد ينحصر في فرد ويستحيل وقوعه في فرد آخر كذلك الجنس قد يكون منحصرا في نوع ويستحيل وقوعه في نوع آخر فالجواز بحسب الشرع المفهوم من الوجوب يجوز ان يكون في بعض الافعال منحصرا في الوجوب ويزول بزواله فبارتفاعه يرتفع فقول الناسخ لا ينافي الجواز في حيز المنع وايضا الجواز فقط لم يكن ثابتا من قبل ولم يكن ثابتا الا في ضمن الوجوب فاذا نسخ لم يبق الجواز الذي كان في ضمنه ومطلق الجواز الغير المقيد بهذا القيد لم يكن متحققا حتى يلزم بقاءه والثاني ان المقتضي للجواز مع منع الترك هو الخطاب الشرعي وقد انتسخ بالناسخ فيبطل الجواز كما بطل منع الترك ببطلان الخطاب المقتضي لهما فالقول ببقاء الجواز وانتفاء منع الترك لا معنى له اصلا وقيل في الاستدلال على مذهب الحنفية الجنس يتقوم بالفصل فيرتفع بارتفاعه يعني ان الجواز جنس وعدم جواز الترك فصل متقوم له فالنسخ لا يخلو اما ان يقع على الجواز فقد ارتفع واما ان يقع على فصله المتقوم له اعني

منع الترک فيلزم رفع الجواز الذي تقومه ضرورة ان ارتفاع الفصل المقوم يوجب ارتفاع الجنس بلا ريب
واعترض عليه المص بقوله قلنا يتقوم بفصل آخر وهو عدم الحرج على الترک کالجسم النامي
يرتفع نموه فيبقى جمادا انتهى قال في الحاشية يريد ذلک ما ذکره الحکماء في الكون و
الفساد حيث قالوا ان المادة تخلع عن صورة وتتلبس بصورة اخرى مع بقاء
المادة بحالها وقد قالوا ان الجنس ماخوذ عن المادة والفصل عن الصورة و
تحقيق ذلک في العلوم الحکمية فارجع اليها انتهى ورد اولا بان کون حکم الجنس کحکم
المادة انما يصح فيما کان له اجزاء خارجية غير محمولة واجزاء ذهنية محمولة ماخوذة من الاولى کالجسم مثلا واما
في الماهيات الاعتبارية التي لا جزء لها خارجي فغير مسلم والقول بالتلازم بين الترکيبين مطلقا غير مسلم انما
يسلم في المرکبات الخارجية وثانيا بان النسخ اذا وقع على الواجب فلا ريب ان فصله اعني عدم
جواز الترک قد ارتفع واذا ارتفع الفصل ارتفع حصة من الجنس الذي هو الجواز فلم يبق وجوده الا في حصة
اخرى والتحقيق ان الحصة الاخرى في الابد لا يتقارن للناسخ والکلام في الناسخ المطلق الغير المقارن
بقيد الجواز وما يساويه واما الاستشهاد بالجسم فغير محله فان وجود الجسم بعد زوال النمو في ضمن الجماد معلوم
بدليل آخر لا بزوال النمو فقط والکلام في دلالة نفس زوال الفصل على وجود الجنس بفصل آخر فافهم اعلم
ان الجائز کما يطلق على المباح وهو ما استوى فيه الفعل والترک شرعا ويقابل الواجب والمندوب
يطلق على ما لا يمتنع شرعا فيشمل الواجب والمندوب والمباح وعلى ما لا يمتنع عقلا وهو الامکان
المستعمل في الحکمة وعلى ما استوى الامران فيه شرعا او عقلا وهذا المعنى اعم من المباح
فان المعتبر فيه الاستواء شرعا فقط وعلى المشکوک فيه کذلک سواء کان عقلا وهو ما تعارض فيه الادلة
العقلية او شرعا وهو ما تعارض فيه الادلة الشرعية کما في سور الحمار قال في الحاشية فالجائز له
معان احدها الامکان الخاص الشرعي واما الامکان الخاص العقلي المعدود من جملة
معانيه في العقليات فليس منها في عرف الفقهاء والثاني مقابل الحرام والثالث مقابل
المحال والرابع ما لا يشتمل على مصلحة او مفسدة وجودا وعدما لا شرعا کالمباح
ولا عقلا کفعل الصبي والخامس المشکوک في نظر المجتهد شرعا کما في تعارض
الدليلين او عقلا کما اذا لم يکن هناک دليل ثم قد يفسر الشک بالاستواء

وقد يفسر بالاحتمال والجائز مرادف له بالاعتبارين انتهى وبهذا ظهر ان الجواز ببعض معانيه
شامل للوجوب وبهذا المعنى يکون جنسا له وبعضها مباين له فيکون مقابلا له ولا يکون جنسا ولا قباحة في
کون شيء واحد محمولا على امر بمعنى ومباينا له وممتنع الحمل عليه بمعنى آخر فلا يتوهم ان الجواز لما کان جنسا
للوجوب يکون صادقا عليه مع انهم يذکرونه مقابلا له حيث يقولون هذا جائز وهذا واجب وهذا يقتضي
المباينة ولا معنى لکون شيء واحد صادقا على شيء ومباينا له ايضا والحق ما قيل ان بقاء الجواز الذي
ذهب اليه الشافعية ليس بمعنى ما لا يمتنع شرعا ولا بمعنى ما لا يمتنع عقلا ولا بمعنى ما استوى فيه الامران
شرعا وعقلا بل معناه الجواز الشامل للمباح والمندوب وهذا هو الذي نفاه الحنفية ولا ريب ان الوجوب
اذا صار منسوخا لم يدل دليل على ان فيه حکما شرعيا فلا يستدل به على شيء فلا يبقى الجواز الشرعي وانما
يستدل عليه بدليل آخر فالوجوب المنسوخ لا يدل على حکم شرعي ما لم يدل عليه دليل آخر وعليه الفتوى
وبعبارة اخرى ان القول بان نسخ الواجب لا يمنع الجواز ان اريد منه ان الحکم الشرعي يثبت بنفس
هذا النسخ فذلک انما يصح اذا کان في الناسخ ما يدل على الجواز واما اذا لم يکن فيه شيء يدل على الجواز فلا يثبت
الحکم الشرعي ببطلان الوجوب اصلا کما ذهب اليه الحنفية فان مقصودهم ان الشرع في مثل هذا النسخ
لا يحکم بالجواز وان اريد انه يبقى احتمال الجواز بعد النسخ عقلا فلا منازعة فيه للحنفية ويرجع الى النزاع اللفظي
فافهم مسئلة يجوز في الواحد بالجنس وهو الذي يندرج تحته انواع مختلفة اجتماع الوجوب
والحرمة بحيث يکون واجبا بحسب بعض انواعه وحراما بحسب نوع آخر کالسجود لله تعالى
وللشمس فالاول واجب والثاني حرام ومنع بعض المعتزلة مکابرة اعلم ان بعض المعتزلة
منع ذلک لان الواحد من حيث هو واحد وان کانت وحدته جنسية لا يحمل عليه محمولات متنافية وهذا مکابرة
فان ذات هذا الفرد من الجنس تغاير ذات الفرد الآخر منه لاختلافهما بالفصول المنوعة الا ترى ان الحقيقة
الجنسية تقبل احکاما متضادة بانضمام الفصول المقسمة اليها بحسب انواع متخالفة بالحقيقة بانضمام
تلک الفصول اليها وصرفهم معنى السجود الى قصد التعظيم لا يجدي نفعا اعلم ان المعتزلة قالوا
ان الحرمة في السجود منصرفة الى قصد التعظيم فالواجب تعظيم الله تعالى والحرام تعظيم الشمس مثلا فلم
يجتمع فيه امران متنافيان وهذا لا يجدي نفعا لان الکلام في التعظيم کالکلام في السجود لکون کل منهما
جنسا فکما ان الاول يندرج تحته انواع کذلک الثاني فلا وجه لکون التعظيم قابلا للوجوب والحرمة

بحسب نوعيه دون السجود وما قيل ان مقصودهم ان الواحد بما هو واحد من دون تغاير الجهات يستحيل اجتماع الحرمة والوجوب فيه واجتماع الوجوب والحرمة في السجود بجهتين فليس بشيء لانا انما نقول باجتماع المتضادات في الجنس باعتبار الجهات المتغايرة والحيثيات المختلفة وهي الفصول المنوعة واما مع قطع النظر عن ذلك فلا نقول به ثم قال المص انما الكلام في الواحد بالنوع باعتبار ماله من الحيثيات والجهات العرضية المحصلة لافرادها الشخصية وحاصل الكلام انه هل يجوز اجتماع الوجوب والحرمة فيه باعتبار تلك الجهات ام لا قال في الحاشية هذا اولى من قولهم في الواحد بالتشخص لانه لا تكليف الا بالنوع تحقيقا لان التشخص بعد الوجود يعني ان التكليف بالخطاب القديم يكون قبل وجود المامور به وليس قبله الا الماهية النوعية والاشخاص انما يتحقق بعد الوجود فلا معنى للتكليف بالاشخاص بل لا يكون التكليف حقيقة الا بالماهية ولان الحقيقة النوعية المتحصلة لا يجب ولا يحرم الا باعتبارين بخلاف الواحد بالجنس فان الفصل هناك مقوم ومقسم انتهت يعني ان وجوب النوع عبارة عن وجوب الاتيان بفرد ما وحرمته عن وجوب الكف عن سائر افراده فلا يمكن اجتماعهما فيه الا باعتبارين بخلاف الماهية الجنسية فان الاختلاف فيها بالفصول المقسمة لها المقومة لانواعها فوجوبه عبارة عن وجوب نوع وحرمته عن حرمة نوع فيجوز ان تجتمع الحرمة والوجوب فيها بحسب افرادها النوعية واورد بان الواحد بالنوع والجنس سيان في صورة النزاع اذ عند تغاير الجهات تتصور اجتماع الوجوب والحرمة الا ترى ان الصلوة نوع واحد يجب في وقت ويحرم في وقت نعم عند اتحاد الجهة لا تتصور الاجتماع فكما جاز في الاول اجتماع الوجوب والحرمة بتغاير الجهات كذلك في الثاني ايضا وكما يمتنع في الاول الاجتماع من جهة واحدة كذلك في الثاني ايضا فتخصيص محل النزاع بالاول دون الثاني تحكم محض واجيب بان الجنس حصة مبهمة لا تحصل الا بالفصول سواء كان جنسا منطقيا او شرعيا فاذا تحصل جنس كالسجود مثلا بفصل كالتعلق بالباري تعالى يكون في هذه المرتبة نوعا متحصلا مغايرا بالحقيقة للمتحصل بفصل آخر كما اذا تعلق بالشمس مثلا فالسجود واحدة جنسية يجب باعتبار نوع ويحرم باعتبار نوع فمورد الوجوب والحرمة هي الماهية الجنسية فاختلاف الجهات في الجنس اظهر ولذا لم يكن النزاع فيه واما الحقيقة النوعية فلكونها ماهية محصلة لا يحتاج الى العوارض الا في التميز الشخصي فقط لا في تحصلها فاجتماع الوجوب والحرمة فيها مستبعد البتة فالنزاع في الواحد بالنوع

معقول في الواحد بالجنس غير معقول واذا كان محل النزاع في الواحد بالنوع فاما ان يتحد فيه اي في هذا الواحد بالنوع الجهة حقيقة بان يكون شيء واحد واجبا وحراما معا من جهة واحدة او حكما كما اذا التنا او على تقدير كون الجهتين متلازمتين لا ينفك احدهما عن الآخر فهما في حكم جهة واحدة فذلك مستحيل بل تكليفه محال وذلك لان التكليف بالوجوب يقتضي جواز فعله عند العقل والتكليف بالحرمة يقتضي عدم جواز فعله فيلزم الحكم بالنقيضين قال في الحاشية ولهذا لم يجوز بعض من جوز التكليف بالمحال وذلك لان الايجاب حكم بان الفعل لا يجوز تركه شرعا والتحريم حكم بانه يجوز والحكم بالنقيضين محال وفيه ما فيه انتهت قيل في وجهه انه لا حكم ههنا اصلا اذ يجوز النسخ المؤبد عند الجمهور فلا يلزم اجتماع النقيضين ورد بان الاحكام الضمنية المتناقضة للطلب الحتمي وتركه كذلك مفضية الى الاستحالة فانه يصدق حينئذ في نفس الامر ان الفعل الواحد من جهة واحدة مطلوب وغير مطلوب وهذا اجتماع النقيضين وان قيل كونه مطلوبا من جهة تعلق الامر به وغير مطلوب من جهة تعلق النهي فلا يكون من جهة واحدة مطلوبا وغير مطلوب يقال هذا تعدد الجهات التعليلية لا التقييدية وتكثر الحيثيات التعليلية غير رافع للتناقض وقال بعض الشراح ان التكليف المحال على طريق التوصيف يلزم على مذهب القائلين بالحسن والقبح الذاتيين بلا مرية فان الفعل الذي اجتمع فيه الوجوب والحرمة من جهة واحدة يكون حسنا وقبيحا كذلك فيكون ذلك الفعل من جهة واحدة مستحقا للثواب وغير مستحق له فالتكليف المذكور محال وكذا يكون التكليف محالا على مذهب القائلين بالحسن والقبح الشرعيين غير مجوزين لتكليف المحال فان الفعل المذكور حينئذ مطلوبا للشارع وغير مطلوب واما على مذهب الجمهور المجوزين لتكليف المحال فلا يكون التكليف محالا فان التكليف الذي اوجبه الله تعالى بجهة معينة يجوز ان يحرمه بتلك الجهة ابتلاءً لا انشاءً كما انهم يجوزون التكليف بالضدين كذلك الا ان يفرقوا بان المتضادين مع قطع النظر عن تشريع الشارع كالتبيض والتسود يجوز التكليف به واما المتضادان بحسب تشريع الشارع كالوجوب والحرمة فلا يجوز التكليف به ولا يخفى ما فيه من التكلف او يتعدد الجهة في الواحد بالنوع فيجب باحدهما ويحرم بالاخرى كالصلوة في الدار المغصوبة فان فيها جهتين احدهما كونها صلوة والاخرى كونها في الدار المغصوبة فيجب بالجهة الاولى ويحرم بالجهة الثانية فعند الجمهور يصح الصلوة في تلك الدار وان كان الآتي بها مستحقا للعقاب وهذا الوجه من استحقاق العقاب

لا يمنع صحة الصلوة وقال القاضي ابو بكر الباقلاني لا يصح ولا يسقط به الطلب واستبعده
الامام الرازي فان سقوط الطلب اما ان يكون بالامتثال او النسخ ولا ريب في انتفائهما وقد يقال
في وجه استبعاد الامام ان سفر المعصية حرام ويثبت به رخصة الاسقاط وفيه ان رخصة الاسقاط في
سفر المعصية انما هو عند ابي حنيفة واصحابه والامام يستبعد ذلك ايضا فان في سفر المعصية لا يسقط
الفرض عنده بل الصوم فيه صحيح والكلام في السقوط مع قصد التمكن عن الاداء ولا في السقوط مع
وجود المطلوب اذ لا اصل له في الشرع وقد يوجه مذهب القاضي بان مراده من عدم صحة الفعل عدم
صحته من جانب الشارع وان كان صحيحا في نفسه وهذا هو الموجب للسقوط وفيه انه ح يرجع نزاعه مع الجمهور
الى النزاع اللفظي فان الجمهور ايضا قائلون بفساد القيد وصحة المطلق وانما يتصور النزاع لو قال
بفساد المطلق ايضا وح سقوط الطلب في غاية الاستبعاد كما قال الامام وعند احمد بن حنبل
واكثر المتكلمين والجبائي لا يصح الصلوة في الدار المغصوبة ولا يسقط بها طلب الفرض لنا انه
لا قباحة في اجتماع الوجوب والحرمة فيها من جهتين وكون شئ واحد متصفا بوصفين متضادين
غير ممتنع اذ علم اتحاد المتعلقين للوصفين حقيقة ضرورة ان متعلق الوجوب الصلوة ومتعلق
الحرمة الغصب وانفكاك كل منهما عن الآخر معقول فان الكون في الحيز وان كان واحدا بالتشخص
يعني ان مصداق قولنا هذا الصلوة في الارض المغصوبة هو الكون المخصوص وهو وان كان
واحدا بالتشخص لكنه متعدد باعتبار انه كان من حيث انه صلوة وعبادة لله تعالى وكان من حيث انه
غصب فاختلف المتعلقان فمتعلق الوجوب هو الاعتبار الاول ومتعلق الحرمة الاعتبار الثاني
فلا يرد ما قيل ان الكون جزء للصلوة الواجبة فيكون واجبا وفي الغصب هو منهي عنه فيلزم اتصاف
شخص واحد بالوجوب والحرمة وجه عدم الورود انه انما يتم لو ثبت التضاد بين كون الشئ مامورا به
ومنهيا عنه وهو يقتضي اتحاد الجهة وليس اتحاد الجهة فيما نحن فيه اذ الكون التشخصي فيه اعتباران تعلق
به الصحة والوجوب باحدهما والحرمة والبطلان بالآخر قيل في حواشي الفاضل مرزا جان على شرح
المختصر النهي عن السكون في المكان المغصوب يدل على ان السكون المطلوب في الامر بالصلوة غيره
يعني ان السكون في الدار المغصوبة لما كان منهيا عنه علم ان الكون المعتبر في الصلوة غيره والا لزم
كون شئ واحد مامورا به ومنهيا عنه وزيفه المص بقوله اقول الدلالة ممنوعة اي دلالة النهي

عن الكون في الدار المغصوبة على ان الكون المعتبر في الصلوة غيره في حيز المنع فانها فرع التضاد
واذا جوزنا بينهما الاجتماع نظرا الى ان الامر مطلق كما هو حقيقته فاين الدلالة
اذ المطلوب بالصلوة نفس الصلوة سواء لم يقترن بجهة النهي اصلا او يقترن من جهة اخرى قال في
الحاشية ومن ههنا يخرج الجواب عما قيل لو قيل ان الامر يستلزم النهي عن ضده لكان
الغصب ضد الصلوة لكان بمحل لانا جوزنا الاجتماع فلا تضاد فتدبر انتهت ولا يخفى ان ما ذكر انما يتم
لو كان كلام القائل معارضة ولو قرر منعا بان السكون المطلوب في الامر بالصلوة غير السكون المنهي
وهو السكون في المكان المغصوب فالقول بان ههنا كونا واحدا يتعلق به الوجوب والحرمة باعتبارين
ممنوع فالجواب ان الكون في الدار المغصوبة فرد من الكون في المكان مطلقا وهو الذي الامر طالب له
وانما يرد النهي عن الغصب وهو لا يصلح لكونه مفسدا الا اذا دل الدليل على الفساد والدلالة عليه فرع
التضاد وقد مر ابطاله لاختلاف الحيثيات والجهات فصار كما اذا امر السيد عبده بالخياطة ونهى
عن السفر فخاط وسافر فانه مطيع وعاص قطعا لكن لا استحالة فيه لكونه بجهتين مختلفين والحاصل ان الامر
بالخياطة مطلق عن الاقامة والسفر ويصح به الامتثال في السفر ايضا وانما جاءت الحرمة للسفر من النهي فالخياطة
مامورة بها من جهة نفسها ومنهي عنها لعارض السفر المنهي عنه فكذلك الصلوة في الارض المغصوبة
لها جهتان جهة الصلوتية المطلقة مع قطع النظر عن التخصيص باشتغال ملك الغير بغير اذنه فمن
هذه الجهة فرد من المامور به وجهة انه تخصصت بالارض المغصوبة وتقيدت به ومن هذه الجهة فرد من
المنهي فالنهي راجع الى القيد والامر الى الطبيعة المطلقة فلا تضاد فلا يرد ان الصلوة
في الارض المغصوبة مع قطع النظر عن الجهات الاخر اشتغال بملك الغير بغير اذنه ولا يخفى ان الصلوة
عبارة عن القيام والقعود وهما انما يتصوران باشتغال الارض فالصلوة في الارض المغصوبة
بحسب نفس ذاتها مع قطع النظر عن الجهات الاخر اشتغال بملك الغير بغير اذنه اذ القيام والقعود
غير متصور بدون الاشتغال فهي من هذه الجهة غصب وداخل تحت المنهي عنه وهي من هذه الجهة مامور بها
ايضا فيلزم كون شئ واحد من جهة واحدة واجبا وحراما فالنقض بصيام يوم النحر بانه لو كان تعدد
الجهة كافيا في الصحة لزم صحة صوم يوم النحر لكونه مامورا به تحت النذر من حيث كونه صوما ومنهيا عنه من
حيث وقوعه يوم النحر مع انه غير صحيح وهذا النقض مدفوع بان التخلف اي تخلف القاعدة المذكورة

عن صوم يوم النحر ممنوع فانا نلتزم ان من نذر صوم هذا اليوم اذا اتى به فيه يكون صومه صحيحا فعندنا يخرج عن العهدة بالصوم فيه وهذا غير متصور بدون الصحة فالصوم من حيث هو صوم صحيح مامور به فيكون واجبا وانما جاءت الحرمة بالوقوع في يوم النحر لورود الايجاب والحرمة مختلف بالاعتبار ولو سلم التخلف كما هو مذهب الشافعي فهو لمانع وهو النهي الدال على فساد الصيام فيه بخلاف النهي عن الغصب فانه لا يدل على فساد الصلوة اذ لم يقع النهي صريحا في وقوع الصلوة فيه كما وقع في الصوم في يوم النحر بقي ههنا كلام وهو انه قد ورد النهي عن الصوم في يوم النحر وهو المنذور فلزم اجتماع الوجوب والحرمة في شيء واحد فينبغي ان لا يصح النذر ولا يخرج عن العهدة والجواب ان النهي عنه انما هو لكونه اعراضا عن ضيافة الله تعالى وهو شيء آخر والمنذور انما هو الصوم وقد قال الله تعالى وليوفوا نذورهم وهو مطلق فيصح الايفاء غاية الامر انه يلزم المعصية المجاورة وهو غير ضار وبالجملة الشارع لما حكم بالاكل والشرب في يوم النحر فالاعراض عنه باتيان الصوم فيه يكون اعراضا عن حكم الشارع فيكون معصية وحراما لكن حكمه بالكفارة في نذر المعصية دال على انعقاد النذر فالنذر في يوم النحر بما هو صوم ليس بمعصية فيكون صحيحا وانما جاء العصيان بالتقييد فافهم فالجواب عن النقض بتخصيص الدعوى اي دعوى اجتماع الوجوب والحرمة في شيء واحد باعتبارين بما كان بينهما عموم من وجه اذ على هذا التقدير يمكن انفكاك احدهما عن الآخر واما مادة النقض فليست كذلك فان الصوم اعم مطلقا من صوم يوم النحر فلا يمكن ان ينفك احدهما عن الآخر فكيف يصح القول بكون متعلق الوجوب والحرمة شيئا واحدا من جهتين واما الصلوة والغصب فبينهما عموم من وجه فيصح ان يتحقق احدهما دون الآخر فيصح الوجوب والحرمة بالنظر اليهما لا يدفع النقض عن عموم الدليل يعني ان النقض وارد على الدليل دون الدعوى والدليل عام فلا يجدي تخصيص الدعوى نفعا قال في الحاشية اجاب ابن الحاجب وغيره عن النقض بصيام يوم النحر بان النزاع فيما يمكن انفكاك كل من الجهتين عن الاخرى وههنا ليس كذلك بناء على ان المضاف لا ينفك عن المطلق ودفعه بانه لا ينفع لان الدليل عام فان مداره على انه لا مانع الا لزوم اجتماع المتضادين وعند تغاير الجهة لا يلزم ذلك لان المحل لكل جهة كان محلا لاحدهما دون الآخر فتغاير المحل اعتبارا انتهى اما قال الفاضل ميرزا جان في حواشيه على شرح مختصر الاصول وحاصله انه لا ريب في ان الدليل المذكور كما يجري فيما ينفك الجهتان فيه كما في العموم من وجه كذلك يجري فيما يصح الانفكاك من جانب واحد كما في العموم المطلق وههنا

الثاني متحقق قطعا بجواز انفكاك مطلق الصوم عن خصوصية كونه في يوم النحر وان لم يجز انفكاك صوم النحر عن مطلق الصوم بل الدليل يجري فيما اذا لم ينفك الجهتان فيه اصلا لكن مانع عن جريان مقتضى الدليل واما ههنا فلا مانع اصلا واذا كان الدليل عاما فيرد النقض عليه وتخصيص الدعوى غير مجد اقول هذا ايراد آخر على ابن الحاجب المخصص للدعوى سواء كان الدليل عاما او لا اذ لو قرر النقض بان في صوم يوم النحر جهتين كونه وفاء للنذر وكونه في يوم النحر وبينهما عموم من وجه لم ينفع التخصيص اصلا فيكون صحيحا بالنظر الى الاول وفاسدا بالنظر الى الثاني فتغاير متعلق الوجوب والحرمة بحسب الاعتبارين ههنا ايضا لانه حينئذ يكون كالصلوة في الدار المغصوبة فلا وجه للحكم باجتماعهما فيها دون صوم يوم النحر فلا جواب الا بالالتزام او بابداء المانع فتدبر انتهت والحاصل ان مقتضى الدليل الذي ذكرنا تجويز صحة صوم يوم النحر اذا لم يوجد مانع وقد وجد فيه المانع وهو نهي الشارع عن الصوم فيه فهذا هو المانع عن العمل بالدليل الذي دل على الجواز بخلاف الصلوة في الارض المغصوبة اذ لم يرد النهي عن الصلوة فيها واجاب بعض الشراح بالتخصيص بما يكون الجهتان اللتان بينهما عموم وخصوص من وجه من الموجودات الخارجية كالصلوة والغصب الذي هو عبارة عن التصرف في ملك الغير بغير اذنه ولا شك ان التصرف المذكور والصلوة المذكورة من الموجودات الخارجية بخلاف الوفاء بالنذر فانه معنى انتزاعي صرف والصوم في يوم النحر فانه عدمي فان قلت ان المحسوسات وهي الاشخاص وان كانت موجودات خارجية لكن الجهتين المذكورتين من الطبائع الكلية وهي غير موجودة في الخارج قلت انما اردنا بكون الجهات من الموجودات الخارجية كون اشخاصهما كك ولا شك ان تشخص الصلوة وتشخص التصرف من المحسوسات فيكون من الموجودات الخارجية والوفاء الخاص والصوم الخاص لا نسلم كونه من الموجودات الخارجية وانت تعلم ان هذا الجواب في غاية الوهن والسخافة اما اولا فلانه تخصيص بعد تخصيص ودلالة الدليل على التخصيص الثاني في حيز المنع كيف ويلزم على هذا خروج كثير من الاحكام الشرعية واما ثانيا فلانا لا نسلم ان طبيعة الصلوة وطبيعة الغصب موجودتان في الخارج ولو سلم فالاداء بالنذر والصوم والصلوة سواسية واما ثالثا فلان وجود الاشخاص في الخارج في القبيلتين على السواء ولا معنى لانكار وجود الاشخاص في الثاني دون الاول واما رابعا فلان لقائل ان يقول الوجوه بحسب المنشأ كاف الا ان يقال العام مطلقا والعام من وجه مفترقان بان العام مطلقا لا حقيقة له في التحصل الا حقيقة الخاص لاتحاد الجعل والوجود فيلزم على تقدير كون

جهتي الوجوب والحرمة اعم واخص اجتماع الحسن والقبح في الحقيقة المتحصلة وهي الاخص
في العموم من وجه حقيقتان متباينتان غير متحصلة احدهما بالاخرى فتامل قال في الحاشية
فيه اشارة الى انه انما يتم لو كان الوصف العام والخاص كالمضاف والمطلق والا فلا
هذا يعني ان اتحاد الجعل في العام والخاص انما يكون على تقدير كون العام ذاتيا للخاص واما على
تقدير كونه عرضيا فلا يحصل احدهما بالآخر ولا يتعلق بهما جعل واحد ولا نسلم ان الوصفين فيما نحن فيه احدهما
ذاتي للآخر حتى يلزم من ايجاب احدهما ايجاب الآخر ومن تحريم احدهما تحريم الآخر ثم اقول اذا كان
اللزوم ولو من احد الجانبين لزم المحذور يعني اذا كان العام لازما للخاص والخاص لا يوجد بدون العام
فيلزم المحذور فانه وان لم يلزم اجتماع الضدين لكن يلزم تكليف المحال لان الدائمة نقيض المطلقة العامة
انتهت يعني ان الحرمة تقتضي الاحتراز والاجتناب دائما والوجوب يقتضي الاتيان بالفعل وقد ثبت في محله
ان الدائمة والمطلقة العامة تتنافيان فعلى تقدير كون جهتي الوجوب والحرمة عرضيين لا ريب ان الصوم
الاعم لازم للصوم الاخص وهو صوم يوم النحر وهو حرام دائما والصوم المطلق على تقدير كونه واجبا يقتضي الاتيان
بالفعل والدائمة والمطلقة متناقضان فالتكليف بالصوم في يوم النحر يستلزم اجتماع النقيضين وهو تكليف بالمحال
ويرد عليه اولا ان التكليف بالمحال انما يلزم لو كلف بالنقيضين وهو ممنوع فان التكليف بالعام من حيث
هو هو واجتماعه مع الخصوص امر اتفاقي فلا يلزم التكليف بالخاص حتى يلزم طلب النقيضين فالمطلوب
بالايجاب هو الاعم بما هو كذلك وبالحرمة الخاص بما هو خاص فلا استحالة وثانيا ان ما ذكر انما يفيد لو كانت
الجهتان فيما نحن فيه اعم واخص مطلقا وهو ممنوع بل بينهما عموم وخصوص من وجه ضرورة ان جهة الوجوب
كونه منذورا وجهة الحرمة الاعراض عن ضيافة الله تعالى والتفارق بينهما بين وان اجتمعا في بعض المواد
فلا يكون للتخصيص فائدة ولنا ايضا على المذهب المختار انه لو لم يصح اجتماع الوجوب والحرمة في شيء واحد
لما ثبت صلوة مكروهة والتالي باطل لان الصلوة التي اديت مع الفرائض والواجبات مع ترك
بعض السنن صحيحة قطعا ومن افراد الواجب مع كونها مكروهة وجه الملازمة ما بينه بقوله لان الاحكام
متضادة فكما ان الوجوب والحرمة متضادان كذلك الوجوب والكراهة ايضا متضادان فيمتنع اجتماعهما
في نوع واحد فلا توجد صلوة تكون واجبة ومندوبة مثلا والتالي باطل فالمقدم مثله والا لكون يعني الصلوة
واحدا فعلى تقدير كونها مكروهة يلزم اجتماع الوجوب والكراهة فيها فان المكروه انما هو الفعل

وان كانت الكراهة لاجل الوصف يعني ان المكروه انما هو الفعل الواجب وان كانت الكراهة في
ذلك الفعل كالصلوة لاجل الوصف كترك السنن فلا فرق بين نهي التحريم والتنزيه في امتناع جمعهما في نوع
واحد من جهة واحدة وصحة اجتماعهما من جهتين فالصلوة واجبة بذاتها ومكروهة ببعض اوصافها وهو كونها
متروكة السنن كما ان الصلوة واجبة بذاتها وحرام باعتبار كونها مشغولة بملك الغير بغير اذنه فتدبر
قال في الحاشية فيه اشارة الى رد ما قيل في حواشي مرزاجان على شرح المختصر ان نهي
التحريم ظاهر في البطلان فانه ينصرف الى الذات غالبا بخلاف نهي الكراهة فانه يرجع
الى الوصف غالبا لان الكلام في الجواز العقلي فاذا جاز الوجوب مع الكراهة
لتعدد الجهات فليجز مع الحرمة لانهما سواء في التضاد وان كان احدهما غالبا على الآخر في رجوعه
الى الذات وليس الكلام في الغالبية والمغلوبية بل وضع المسئلة في انه اذا فرض تعدد الجهة فهل يجوز الاجتماع ام لا
انتهت اعلم ان التحقيق ان الصلوة هي الكون مع الشرائط فالصلوة المكروهة ان كان متعلق الكراهة
والوجوب فيها هو الكون بلا تعدد المتعلق لم يصح وان كان مع التعدد فلا يفيد لان التي متجه الى الحرام
الى الآخر وليس فيه نزاع انما النزاع في الواحد بالشخص بان يكون هو موصوفا بالوجوب والحرمة واستدل
على المختار بانه لو لم يصح اجتماع الوجوب والحرمة في الواحد بالنوع لما سقط التكليف بالفعل اذا اجتمعا
فيه مع انه قال القاضي قد سقط اجماعا وجه الملازمة ان الفعل المكلف به صحيح جائز عند الشرع فاورد
الاستدلال بمنع تحقق الاجماع اذ لو كان لعرفه احمد فانه اعظم شانا من القاضي وما قيل انه يجوز ان يكون
بعد احمد فكيف يعرفه احمد ليس بشيء لما في شرح الشرح ان الاجماع بعده معلوم الانتفاء
ثم ههنا كلام وهو ان الغاصب اذا تاب واراد الخروج عن الارض المغصوبة فهذا الخروج واجب
وحرام مع قطع النظر عن تعدد الجهات اذ الخروج عنها لا يحصل بدون قطع المسافة والتصرف فيها فيكون
واجبا وحراما معا واجاب عنه ابو هاشم بان الخروج المذكور له جهتان جهة التفريغ فيكون من هذه الجهة
واجبا وجهة الاشتغال ومن هذه الجهة يكون حراما فالوجوب والحرمة مجتمعان من جهتين وزيفه المصنف
بقوله ثم ادعاء جهتي التفريغ والخروج عنها فيتعلقان اي الوجوب والحرمة به اي بالخروج
من خطاء ابي هاشم كيف ويلزم حينئذ تكليف المحال ضرورة ان الخروج عبارة عن نقل الاقدام وهو اشتغال
بملك الغير فيكون واجبا وحراما فيلزم التكليف بالنقيضين وهو تكليف بالمحال بل يلزم التكليف المحال

لان التكليف المذكور مستلزم لاجتماع النقيضين لان الخروج المذكور حسن لذاته بالنظر الى انه تفريغ لملك
الغير فيكون مكلفا به وقبيح لذاته ايضا بالنظر الى كونه اشتغالا بملك الغير ولما كان كلاهما بالنظر الى ذاته
يلزم ان يكون فعل واحد بالنظر الى ذاته مكلفا به ومنهيا عنه قال بعض الاكابر قد لابي هاشم ان يقول
لا نسلم انه تكليف بالمحال فان الاشتغال بملك الغير امر والتفريغ امر آخر وهو قد يكون بالتاذين وقد
الاقدام قد يكون مع الغصب وقد يكون مع التفريغ فبينهما عموم من وجه فاجتماع الحسن والقبح امر
اتفاقي فمثله مثل الصلوة في الارض المغصوبة ثم قال فالاصلح ان يقال ان حرمة الغصب لحق
المالك وهو راض دلالة فانه يرتضي بتفريغ ارضه وازالة يده الباطلة وذلك لا يتصور الا بالخروج
وانه من قبيل الرخصة مع قيام المحرم قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وفي التفريغ مع عدم
الخروج تكليف بما ليس في وسع البشر فهو من قبيل اجراء كلمة الكفر مع الاكراه وقد يقال من قبل
ابي هاشم ان الخروج حركة والحركة اخذ وترك فالخروج من جهة الترك واجب ومن جهة الاخذ حرام والمراد
بالاخذ ههنا ملاقات جزء وبالترك سلبها وذلك لان المسافة عندهم مركبة من الاجزاء التي لا تتجزى
فاذا اخذ التائب في الخروج فحينئذ يزول ملاقاته بجزء وتحصل ملاقاته بالآخر وبين زوال ملاقاته بجزء
وحصول ملاقاته بجزء آخر عموم وخصوص من وجه بحسب التحقق فان زوال ملاقات المبدء مثلا قد يكون
بحصول ملاقات جزء ثان وقد يكون بزوال الموضوع وكذا حصول ملاقات الجزء الثاني قد يكون
بزوال ملاقات الجزء الاول وقد يتصور بدونه بان يحدث الموضوع معها اذ المراد بالزوال هو العدم الطاري
دون السلب المحض ففي توسط المتحرك بين المبدء والمنتهى للمتحرك اخذ وترك بالمعنيين المذكورين وبينهما
عموم وخصوص من وجه وهذا هو مراد ابي هاشم فتخطئة المهم خطاء واستصحاب المعصية في هذا الخروج
حتى يفرغ زجرا للمكلف عن ارتكاب هذا الامر الشنيع كما ذهب اليه امام الحرمين من ان هذا الخروج عبادة
وانما يقال انه يعصي ليزجر عن مثل هذا الفعل ليس ببعيد وزعم ابن الحاجب انه بعيد اذ لا معصية الا
بفعل منهي عنه او ترك مامور به وليس هناك احدهما وجه عدم البعد ان معصية الغصب باق وقت
الخروج وهذا القدر ليس ببعيد اذ دوام المعصية قد يكون بغير فعل منهي عنه او ترك مامور به كالزجر مثلا
وقد يكون بفعل سبب عن معصية والحق ان التوبة ماحية للذنوب والخروج عن الارض المغصوبة
بنية التفريغ توبة والله يقبل التوبة عن عباده هذه مسئلة يجب تحريم احد اشياء من الاشياء المعلومة

كايجابه اي كايجاب احد الاشياء كما سبق في الواجب المخير فهناك اي في ايجاب احد الاشياء المقصود منع الخلو
عن الجميع مع الاتيان باي واحد كان وههنا منع الجمع سواء كان الامتناع عن الجميع او عن واحد منها
فقط اذ يمتنع الجمع على التقديرين وفيها ما تقدم دليلا واختلافا من ان الواجب هو الكل او البعض المعين
او واحد غير معين ففي هذه المسئلة وقع الاختلاف في ان الحرام الكل او البعض المعين او واحد لا بعينه واعلم
انه قال الفاضل مرزاجان في حواشي شرح المختصر تعلق الوجوب بالواحد المبهم وهو مفهوم احدها معقول
لان المقصود في الوجوب هو وجود الفعل الواجب فاذا تعلق الوجوب بالمفهوم الكلي لحصل المقصود بوجوده
اي فرد كان اذ يكفي لوجود الطبيعة وجود فرد ما منها اي فرد كان والمقصود في التحريم هو ترك الفعل الحرام
فلو تعلق التحريم بالمفهوم الكلي فلا يحصل المقصود الا بترك هذا المفهوم وعدم الطبيعة الكلية انما يكون بعدم
جميع افرادها فالحق ان يقال ان التحريم متعلق بالمجموع من حيث هو مجموع اذ هو الذي لا يجوز الاتيان
به اصلا وليس متعلقا بذلك المفهوم اذ يجوز الاتيان في ضمن كل فرد بدلا والمهم اراد التحقيق بحيث يندفع به
ما قال الفاضل المذكور فقال اعلم ان تعلق الترك باحد اشياء يقتضي على انحاء احدها ان يتعلق بمفهوم احدها
فيفيد التعميم فلا يجوز اتيان واحد لان عدم الطبيعة انما يكون بعدم جميع الافراد نحو لا تطع منهم اثما
او كفورا اي لا تطع فردا من افرادهما كان فالترك متعلق بمفهوم احد اشياء من حيث التعميم فيفيد الترك
الكلي كما هو شان موضوع القضية الطبعية عند اهل الميزان وانتفائها انما يكون بانتفاء جميع الافراد والثاني
ان يتعلق الترك بما صدق عليه مفهوم احدها من حيث هو مع قطع النظر عن التعميم فيكون هذا المفهوم مرآة
وعنوانا لما صدق عليه اي واحد منها كان لا بان يكون هذا المفهوم ماخوذا مع التعميم كما هو شان القضية
المهملة القدمائية فيفيد اما عدم هذا او عدم ذلك ويتعلق الترك بمفهوم احدها بالعرض
بناء على ان كلما اتصف به الفرد اتصف به الطبيعة في الجملة فلا يفيد هذا النحو من الترك عموم السلب بل
انما يفيد سلب العموم قال في الحاشية فيه اي في قوله كلما اتصف آه اشارة الى دفع ما يمكن
ان يقال انه يلزم من لزوم اتصاف الطبيعة لاتصاف الفرد صدق قولنا كلما كان
زيد معدوما كان الانسان معدوما واذا اتصاف زيد بالعدم يستلزم اتصاف الانسان بالعدم وكذا يلزم
من لزوم انعدام الافراد لانعدام الطبيعة صدق قولنا كلما كان الانسان معدوما كان
عمرو معدوما مع كذب النتيجة اللازمة من المتقدمتين اذ يحصل من المقدمتين قياس هكذا كلما كان زيد معدوما

كان الانسان معدوما وكلما كان الانسان معدوما كان عمرو معدوما والنتيجة اعني قولنا كلما كان زيد
معدوما كان عمرو معدوما كاذبة قطعا وجه الدفع ان اللازم من عدم الفرد عدم الطبيعة في
الجملة والملزوم لعدم الافراد هو عدمها بالكلية فتامل انتهت والثالث ان يتعلق الترك
بالمجموع فيفيد عدم الاجتماع وذلك فيما كان العطف فيه باو نحو لا تاكل السمك واللبن وفيه ان
هذا النحو من الترك ترك الاجتماع فلا معنى لعده من انحاء ترك احد اشياء والرابع ان يكون
الترك نفسه مبهما بان يكون ترك هذا او ذاك لا المتروك فقط يعني لا يكون المتروك مبهما الا باعتبار كون
الترك مبهما وذلك اذا كان العطف باو والمقصود من هذا النحو عدم الجمع نحو لا تاكل
السمك واللبن والاظهر انه من عطف الجملة على الجملة فيقدر الفعل في المعطوف بعد او ففي قوله لا تاكل
السمك او لا تاكل اللبن المقصود منع الجمع وهو يتصور باحد الانحاء المذكورة لا ان يتعلق التحريم بالمجموع
بما هو المجموع وبالجملة المقصود منع الجمع وهو يتصور بعدم الجميع وبعدم واحد فما قال ذلك الفاضل ليس
كما ينبغي والحق ما قال بعض الاعاظم ان مآل المعاني الثلثة الاخيرة واحد وانما الفرق في الطريق
لان المقصود في الكل منع الجمع ومع ذلك المعنيان الاخيران ليسا بمتعارفين اذ الطبائع وان كانت
مرآة للافراد لكنها في حكم النكرة المنفية وهي تفيد العموم وانما المتعارف المعنى الاول هكذا ينبغي ان يحقق
المقام مسئلة المندوب هل هو مامور به فعند الحنفية لا وعند الشافعية نعم اعلم ان الخلاف في ان لفظ الامر المركب
من الحروف الثلثة هل يستعمل في الندب حقيقة ام لا فينبغي ان يجعل مسئلة علحدة وما ذكر في مبحث الامر
هو ان صيغة الامر في اي من الوجوب والندب والاباحة حقيقة فما قال العلامة التفتازاني في
شرح الشرح ان هذا الخلاف مبني على ان الامر حقيقة للايجاب او القدر المشترك بينه وبين الندب فلا ينبغي
ان يجعل هذا مسئلة براسها ليس بشيء اذا عرفت هذا فاعلم ان الحنفية قالوا المندوب لا يكون مامورا به
الا مجازا اي ليس الندب مدلول الامر حقيقة بل انما يدل عليه مجازا اي قيل في شرح المختصر عن المحققين نعم
ان المندوب مامور به حقيقة كالواجب لنا ان الامر حقيقة في القول المخصوص فقط كافعل
فان ذلك القول المخصوص حقيقة في الايجاب فقط فيكون لفظ الامر ايضا حقيقة في الايجاب واورد عليه
بان نظم الدليل بهذا الطريق خارج عن نظم الحجة وان ارجع الى قياس المساواة بان يقال لفظ الامر موضوع
لافعل فقط وافعل موضوع للايجاب فقط فالايجاب موضوع لما وضع له لفظ الامر وكل موضوع لما وضع له

لفظ الامر يكون موضوعا له لذلك اللفظ يقال لا نسلم صدق المقدمة الاجنبية قال المورد الاولى في تقريره ان
يقال ان صيغ المفعول انما يطلق حقيقة على ما تعلق به معنى المبدء لكن فلفظ الامر لا يطلق حقيقة الا على ما تعلق
به معنى لفظ الامر حقيقة اي افعل حقيقة وليس المتعلق بالفتح الا الفعل الموجب دون المندوب فلا يكون هو مامورا به
وهذا يرجع الى الشكل الاول البديهي الانتاج بان يقال ان الفعل الموجب ينحصر فيه تعلق معنى لفظ الامر وكلما
ينحصر فيه تعلق معنى لفظ الامر فهو المامور به فقط فلا يكون المندوب مامورا به لكن بقي شيء وهو ان لفظ الامر
حقيقة في افعل وهذه الصيغة قد يستعمل على سبيل الحقيقة في الايجاب وعلى سبيل المجاز في الندب وعلى
الثاني لا يلزم ان يكون معنى مجازيا للفظ الامر بل يجوز ان يكون لفظ الامر موضوعا لتلك الصيغة اعم من
ان يكون مستعملا في معناه الحقيقي او المجازي كلفظ الجملة معناه ضرب زيد عمرو سواء كانت هذه الالفاظ
مستعملة في معناه الحقيقي او المجازي وكلفظ الفاتحة الموضوع للقول المخصوص سواء كان القول مستعملا في
معناه الحقيقي او المجازي وح يقال ان صغرى القياس وهي ان الفعل الموجب ينحصر فيه تعلق معنى لفظ الامر
اي افعل اما ان يراد به تعلقه من حيث المعنى الاعم الشامل للحقيقي اي الوجوب والمجازي الذي هو الندب
فالصغرى ممنوعة فان افعل من حيث المعنى المجازي يتعلق بالمندوب واما ان يراد به تعلقه من حيث
المعنى الحقيقي فلا بد ان يعتبر هذا القيد في موضوع الكبرى ليتكرر الحد الاوسط فيكون حاصل الكبرى ان كلما
ينحصر فيه تعلق معنى افعل حقيقة هو المامور به فقط وفيه منع ايضا فان الامر يجوز ان يكون موضوعا لافعل اعم
من ان يكون مستعملا في الوجوب او الندب فيكون المندوب ايضا ما تعلق به معنى الامر فيكون مامورا به
وايضا لو كان المندوب مامورا به لكان تركه معصية لانها مخالفة الامر ومخالفة الامر معصية كما ستعرف
في مبحث الامر ولما صح قوله عليه الصلوة والسلام لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل وضوء
لانه عليه الصلوة والسلام ندبهم اليه اي الى السواك فمقتضى هذا الحديث اعدام الامر بالسواك ولو كان المندوب
مامورا لم يصح كون السواك مندوبا مع انه عليه الصلوة والسلام ندب الامة الى السواك والحاصل انه لو كان
المندوب مامورا لكان السواك ايضا كذلك فلا يصح لامرتهم اذ فحواه ان مخالفة المشقة موجبة لاعدام الامر بالسواك
مع كونه مامورا به وهو مستلزم لاجتماع النقيضين اعني كون السواك مامورا به وغير مامور به وما قيل ان المطلق ينصرف
الى الفرد الكامل فيحمل الامر المطلق المذكور في الوجه الثاني والثالث على الفرد الكامل ليس بشيء فان القول
بالانصراف تجوز فلا يصار اليه وما قال ابن الحاجب وغيره ان المجاز وان كان خلاف الاصل لكن

وجب المصير اليه بالدليل الذي ذكره المخالفون قرره الشيخ ابن الهمام بانه تاويل بعيد بلا دليل ودلائل المخالفين غير تامة فلا يصار اليها و القائلون بان المندوب مامور به حقيقة قالوا اولا انه طاعة اجماعا والطاعة فعل المامور به فقد ثبت انه مامور به قلنا في الجواب لا نسلم انه فعل المامور به فقط بل فعل المامور به والمندوب اليه ايضا و ثانيا قالوا ان ارباب اللغة قسموا الامر الى امر ايجاب وامر ندب فيكون المقسم مشتركا بين الاقسام فالامر مشترك بين امر الايجاب وامر الندب فيلزم كون المندوب مامورا به قال في الحاشية لا يخفى ان تقسيم اهل اللغة الى الاقسام المختلفة انما هو للصيغة لا للفظ الامر يعني ان اهل اللغة قسموا صيغة افعل مثلا الى امر ايجاب وامر ندب ولم يقسموا لفظ الامر اليهما فلا يدل تقسيمهم على كون لفظ الامر مشتركا بينهما فاين الدليل من المدلول ولو قيل صيغة افعل ولو كان ندبا صيغة امر بلا ريب فيكون المندوب مامورا به قلنا هي اي كون صيغة افعل امرا وقت كونها للندب اصطلاح النحاة فانهم يسمون الاباحة ايضا امرا على ان الاشتقاق ممنوع اي اشتقاق المامور به من الامر بهذا المعنى غير مسلم حتى يكون المندوب اليه مامورا به فتدبر انتهت يعني يجوز ان يكون المامور به مشتقا من الامر بمعنى الايجاب فلا يلزم كون المندوب مامورا به قلنا في جواب الدليل الثاني انهم قسموا ايضا الامر الى امر تهديد واباحة الى غير ذلك فلو كان التقسيم اليهما موجبا لكون اطلاق الامر عليهما حقيقة يلزم ان يكون المهدد والمباح مامورين ايضا وهذا النقض والحل ما بين بقوله فهم توسعوا عن حقيقة الامر يعني ان سلمنا ان اهل اللغة يقسمون الامر بالوجه المذكور لكن التقسيم اليهما ليس على سبيل الحقيقة بل يجوز ان يكون على سبيل التوسع كما انهم يقسمون الاسد الى الاسد المفترس والى الاسد الرامي فكما توسعوا عن حقيقة الاسد كذلك توسعوا عن حقيقة الامر فاوردوا التقسيم على سبيل المجاز مسئلة المندوب ليس بتكليف لانه في سعة من تركه ان شاء فعل وان شاء ترك خلافا للاستاذ ابي اسحق فانه ذهب الى ان المندوب تكليف لما فيه من رجاء الوصول الى الثواب بحيث يرغب النفس اليه وتعب ذاته لان المندوب ايضا لا يخلو عن المشقة ومن ثمه ترى الصلحاء يتحملونها بل الجبلة الانسانية مجبولة على التكليف للنفع والثواب واعترض بان المشقة انما هي بالالزام والمراد بالتكليف الالزام ولا ريب في ان لا الزام في المندوب وفيه ان النزاع على هذا يرجع اي النزاع لفظي فان انتفاء المشقة بمعنى الالزام لا ينكره الاستاذ وتحقق المشقة بمعنى الرغبة الى الثواب لا ينكره الجمهور وهذا ضروري فكيف تجعل مسئلة العلم الا ان يقال

انما جعل مسئلة لازالة الاشتباه ولعله اي الاستاذ اراد وجوب اعتقاد الندبية ولا ريب في كونه تكليفا ولهذا جعل المباح تكليفا لان اعتقاد اباحته واجب لكن ذلك حكم اخر لا ينكره الجمهور ايضا ولو جعل نفس خطاب الشرع سواء كان بالواجب او بالندب او الاباحة او الحرمة او الكراهة تكليفا لم يبعد فانهم قال في الحاشية لانه حاصر يعني ان جعل نفس الخطاب تكليفا ليس ببعيد لانه مانع عن ان يتعدى العقول ولو بالكسب عقلا او فعلا او قولا ولا يخفى ان فيه كلفة ومشقة على اصحاب الرأي كما قال عمر عند تقبيل الحجر الاسود لولا هذا لقضينا فيه برأينا ولولا رأيت ان قبلك رسول الله صلى الله عليه وسلم لما قبلتك وهذا انتهت قال بعض الاكابر فيه انه بعيد والا لزم ان تكون القصص القرآنية كذلك وليس بتكليف البتة واجيب عنه تارة بان المراد بخطاب الشرع خطاب الله تعالى المتعلق بافعال العباد اقتضاء او تخييرا والقصص ليست خطابا بهذا المعنى فلا نقض بها وتارة بانها ايضا تكليف من حيث التذكر واستنباط الاحكام الشرعية التي لم يرد عليها النسخ وح لا حاجة الى التخصيص مسئلة المكروه كراهة التنزيه كالمندوب نهي ولا تكليف واما كراهة التحريم فهي تكليف بالاتفاق ومرجع كراهة التنزيه ترك الاولى قال في الحاشية وذلك بادنى تصرف اما لنا فاولا ان النهي حقيقة في القول المخصوص فقط وهو لا تفعل وذلك القول حقيقة في التحريم فقط وثانيا لو كان منهيا لكان فعله معصية لانها فعل المنهي عنه في الممنوعات واما لهم فاولا ان ترك المكروه طاعة والطاعة بترك المنهي عنه في مطلوب الترك وثانيا تقسيم اهل اللغة الى نهي تحريم ونهي تنزيه انتهت والدليل للجمهور على نفي التكليف انه لا كلفة فيه فانه في سعة الترك والمباشرة وللاستاذ ان وجوب اعتقاد الكراهة تكليف او نفس الخطاب تكليف والاختلاف مثل الاختلاف في المندوب بلا تفاوت وقد سبق مسئلة الاباحة حكم شرعي لانه خطاب الشرع تخييرا بين الفعل والترك وكل ما هو خطاب الشرع بالاقتضاء او التخيير فهو حكم شرعي وهذه المسئلة وان كانت مفهومة مما سبق في باب الحسن والقبح لكن لما كان قد يطلق الاباحة على الاباحة الاصلية وهي ليست بحكم شرعي تعرض المص لها وقال والاباحة الاصلية نوع منه لان ما علم فيه المدرك الشرعي لا حرج في فعله وتركه فذلك مدرك شرعي حكم الشارع بالتخيير فهي لا تكون الا بعد الشرع قال بعض الاكابر في الاباحة الاصلية التي يقولون بها ليست من الاباحة

الشرعیة فانها خطاب الشارع بالتخییر والاباحة الاصلیة لیست بخطاب ولذلک قالوا انها لیست
بقابلة للنسخ فالافعال قبل ورود البعث مباحة باباحة اصلیة بمعنی انها لا حرج فی فعلها وترکها فان ارید
بها اذن الشارع بان ما لا یرد فیه الخطاب بالایجاب والتحریم ونحوهما فهو ماذون فیه فهذا حکم آخر
فالظاهر ان الاباحة الاصلیة نحو آخر من الاحکام ولا نزاع فیه لاحد فجعلها ههنا من الاحکام الشرعیة
فی غیر موضع والمص لم یرتض بهذا فیما ذکر من قبل ولعله انما ذکر ههنا مشایعة للقوم خلافا لبعض المعتزلة
فانهم قالوا ان الحسن والقبح العقلیین کاشفان عن ثبوت الحکم الذی هو الخطاب المتعلق بفعل المکلف
فالاباحة الاصلیة عندهم ما لا یعلم فیه خصوص خطاب لکن الحسن الثابت فیه فی نفس الامر بمعنی عدم
القبح بدلالة العقل مسئلة المباح لیس بجنس للواجب لانهما نوعان للحکم فالحکم جنس لهما وکل
من المباح والواجب حقیقة نوعیة مباینة للآخر فان المباح عبارة عن تخییر الشارع فی فعله وترکه والواجب
عبارة عما الزم الشارع فعله وطلبه حتما ولا ریب فی اندراجهما تحت الحکم الذی هو عبارة عن خطاب الشارع
بفعل المکلف اقتضاء او تخییرا وظن انه جنس له ای الواجب لان المباح هو الماذون فی الفعل
وهو جنس حقیقة الواجب لانه مقید بقید زائد وهو انه غیر ماذون فی ترکه والماذون فی
الفعل تمام حقیقة المباح والجنس عبارة عما یعم الشیء ویتقوم ذلک الشیء عنه وعن امر زائد قلنا لا نسلم ان
ذلک ای الماذون فی الفعل تمام حقیقة الواجب بل ذلک جنسه وفصله انه ماذون فی ترکه بل
هو المتساوی فعلا وترکا وهو لیس جزءا من جنس الواجب اذ لا یجوز ترکه کالمباح ولعل النزاع لفظی
فمن جعل المباح قسیم الواجب فسره بالماذون فی الفعل والترک ومن جعله جنسا له فسره بالماذون فی الفعل
مطلقا مسئلة المباح لیس بواجب خلافا للکعبی فانه ذهب الی ان المباح واجب ای
فرد منه مندرج تحته واحتج بان کل مباح ترک حرام وکل ترک حرام واجب ولو مخیرا ضرورة ان ضد
الحرام واجب ولو تخییرا وذکر کلمة لو اشارة الی ان ضد الحرام لو کان واحدا فهو واجب معینا وان کان
متعددا فهو واجب تخییرا فثبت ان کل مباح واجب ولو مخیرا قلنا فی الجواب عن الاستدلال الصغری
وهو قوله کل مباح ترک حرام ممنوعة اما اولا فلجواز انعدام الحرام بانعدام المقتضی وهو الارادة مثلا
بناء علی ان علة الضد علة العدم فالارادة لما کانت علة لوجود الحرام کان عدمها علة لعدمه فیستند
عدمه الی عدم تلک الارادة فح لا یکون عدمه مستندا الی فعل المباح الذی هو المانع من

اتیان الحرام وممتنع الاجتماع معه فان عدم المقتضی کاف فی عدم الحرام فیصیر وجود المانع لغوا لا دخل له فی
عدم الحرام قال فی الحاشیة اقول یمکن دفع الاول بانه لا بد فی ترک الحرام من احد الامرین
اما عدم المقتضی ووجود المانع فله ان یقرر الدلیل هکذا المباح ترک حرام ولو بدلا وکل ترک حرام کذلک
واجب ولو مخیرا وفیه ما فیه انتهت وجهه ان العلة بالذات انما هو عدم المقتضی واما المانع فهو علة بالعرض لانتساب
الیه عدم المعلول عند وجود المقتضی فلا یکون واجبا ولو بدلا والعدم لیس بشیء فلا یکون فعلا مطلوبا فلا یصلح لکونه واجبا
ولو مخیرا قال بعض الاکابر فی تحقیق الحق ان الواجب ان اراد به الکعبی ما لا بد منه فی الشریعة بحیث لو اخل به لوقع
فی الاثم فالمباح واجب بالعرض فالحق معه ولا یصح لنا المنازعة معه وان اراد بالواجب فعلا لا بد من المباشرة
به فهو فی معرض الخفاء کما فی الکتاب واما ثانیا فلان المباح انما یکون ترکا له ای للحرام لو قصد
بفعله ترکه فالک لا یلزم ضرورة انه کثیرا ما یفعل الافعال المباحة ولا یخطر بالبال الحرام فضلا عن ترکه نعم
لو اراد المکلف الحرام ثم قصد بفعل المباح ترکه فانه یکون واجبا ونحن نلتزمه وقد یقال المباح
مفوت للحرام البتة لکونه ضدا له سواء قصد به ترک الحرام او لا فلا وجه لمنع الصغری نعم یمنع الکبری ویقال لا نسلم
ان کل ترک حرام واجب ولو مخیرا بل القدر المسلم ان کل مفوت للحرام اذا قصد به تفویت الحرام فهو واجب لکان
له وجه وفیه ان هذا الوجوب وجوب بالتبع وقد کان الکلام فی الوجوب بالذات فهذا یکون خروجا عن
محل النزاع والزم علیه ای علی الکعبی بانه ای وجوب المباح مصادمة للاجماع لان الاجماع منعقد علی
ان الفعل ینقسم الی الواجب والمباح فالمباح قسم من الفعل مغایر للواجب لا انه واجب والا لما کانت
الاقسام متباینة فاجاب الکعبی انه ای الاجماع بالنظر الی ذات الفعل من غیر نظر الی استلزامه
لترک الحرام وهذا ای الوجوب بالنظر الی ما یستلزمه ولا قباحة فی کون الشیء مباحا لذاته وواجبا لما
یستلزمه فالمباح هو ذات الفعل والواجب بالذات ما یلزمه من ترک الحرام وانما نسب الوجوب الی
الفعل بالعرض وما قال ابن الحاجب معترضا علی الکعبی ان الوجوب یستدعی ترجیح احد الطرفین والمباح
لا ترجیح فیه لتساوی طرفیه فلیس بشیء لما قال المص فی الحاشیة ومن ههنا ظهر ان ما احتج به ابن الحاجب علی
الکعبی ان الامر طلب یستلزم ترجیح المامور به والمباح لا ترجیح فیه لتساوی طرفیه فلا یکون
مامورا به ففیه بحث لانه ان اراد التساوی لذاته فمسلم لکن لا نسلم قوله فلا یکون مامورا به وان اراد
من کل الوجوه فمم انتهت وبهذا ظهر ان کون الوجوب والاباحة متنافیین لا یصادم مذهب الکعبی ولو قض

تحمل الكعبي بانه يلزم ان يكون كل حرام واجبا لان كل حرام ترك لحرام آخر هو ضده وضد الحرام
واجب واجيب بان له ان يلتزمه باعتبار الجهتين فهو حرام من حيث الذات وواجب من حيث
كونه ضدا وعند تغاير الجهتين لا منافاة مسئلة المباح بمعنى ما لا ياثم فاعله وتاركه ليس واجبا بالنظر
الى ذاته لكن قد يصير واجبا بالعرض عندنا كالنفل بالشروع عندنا خلافا للشافعي قال في الحاشية
لا يقال انقلاب الحقيقة محال فالنفل لما شرع على وجه السعة حتى يثاب بفعله ولا يعاقب على تركه وجب
ان يبقى كذلك بعد الشروع ضرورة ان حقيقة الشئ لا تتغير بالشروع فهو نفل بعد الشروع كما كان كذلك
من قبل والا لزم انقلاب الحقيقة وهو محال لانا نقول الوجوب بالغير لا ينافي الاباحة لذاته
وحاصله كما قيل انه لا انقلاب ههنا اصلا بل الذات باقية عرضها ما ينافي لمقتضى ذاتها ولا منافاة فان
مقتضى الذات يطلق على معنيين احدهما ما لا يتخلف عنها بحال وثانيهما بمعنى لو خليت وطبعها لاقتضته
وهو لا ينافي التخلف لعارض والمراد ههنا المعنى الاخير فان النفل من حيث ذاته يقتضي عدم الاثم
بتركه مطلقا لكن لعارض الشروع يتخلف هذا العارض عنه ويكون تركه لا الى خلف وقضاء مفضيا
الى الاثم على انه مثل لا انقلاب في العناصر يعني ان الانقلاب على نحوين احدهما مستحيل والآخر
ممكن اما المستحيل فهو ان يبقى الذات ومع ذلك يصير ذاتا اخرى كالماء مع بقاء حقيقته يصير هواء
واما الممكن فهو ان تنعدم الذات ويوجد بدلها ذات اخرى كالماء اذا صار هواء فههنا الانقلاب
من هذا القبيل فذات النفل لا توجب تركه الاثم ثم بسبب الشروع بطلت تلك الحقيقة وصارت حقيقة
اخرى في نظر الشارع فان قيل لما انقلبت حقيقة النفل بالشروع الى الواجب فليكن فيه اداء
ثواب الواجب مع انه ليس الا ثواب النفل اتفاقا يقال وانما لم يكن ثواب واجب لان العبرة
للابتداء انتهت يعني ان مقتضى الانقلاب وان كان ما ذكر المعترض لكن لما كان العبرة للابتداء
وفي الابتداء كان تركه صحيحا فعند الشروع وان انقلب الى الوجوب ولكن لا يلزم ان يكون واجبا
بالذات وليعلم ان الانقلاب فيما نحن فيه لو كان كانقلاب الماء هواء لوجب انعدام الماهية النوعية للنفل
وحدوث الماهية النوعية للواجب وعلى هذا يصير بعد الانقلاب واجبا لذاته فلا يكون واجبا بالعرض لو كان
واجبا بالعرض لكانت حقيقته باقية كما كانت من قبل اذ لا معنى للانقلاب الحقيقة بالوجوب العرضي
فالحق في الجواب ما قال المص اولا ثم استدل المص على المذهب المختار بقوله لنا الجواز لان التخيير

في النفل ابتداء بين الفعل والترك لا يستلزم عقلا ولا شرعا استمراره اي التخيير فيجوز ان
يكون النفل حال الابتداء على التخيير وفي حال البقاء على الوجوب كما ان الحج النفل بعد الشروع فيه لا يبقى الخيار
بل يجب اداؤه فظهر ضعف ما قال الشافعي ان مقتضى النفل التخيير ولو وجب لم يكن مخيرا والوقوع بالنهي
عن ابطال العمل قال الله تعالى لا تبطلوا اعمالكم وليس المراد ببطلان الاعمال الابطال ثمراتها المقصودة
منها واطلاق انعدام الشئ بعد الوجود كما يكون على رفع وجوده كذلك يكون على رفع ثمراته المقصودة منه كما
يقال قد بطل سعيك وجهدك وبالجملة ليس المراد رفع الوجود بل رفع الثمرات وهذا المعنى للابطال شائع ذائع فوجب
الاتمام فلزم القضاء بالافساد لان ما وجب يبقى مضمونا بعد الفوت بالمثل الا اذا قام دليل على خلافه
كما في العيدين والجمعة والاضحية مسئلة الحكم وهو خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين اقتضاء
او تخييرا والمراد بالحكم الحكم التكليفي دون الوضعي وهي ما تغير من عسر الى يسر لعذر وهو عبارة عن حكم جاء
فيه اليسر من بعد العسر تسهيلا للعباد وزعم بعضهم ان الرخصة قسم من خطاب الوضع وزيفه المص في الحاشية
بقوله فيه رد على من جعل الرخصة قسما من خطاب الوضع فان ذلك لان منها ما يكون واجبا ومندوبا
ومباحا وهي من اقسام الحكم التكليفي لا الوضعي وفيه ما فيه انتهت لعل وجهه ان المنقسم اليها
انما هو مصداق الرخصة وهو من الخطاب التكليفي بلا ريب والكلام في نفس مفهومها التي هي عبارة عن
تغير الحكم من عسر الى يسر فهي من الاحكام الوضعية وهي اربعة انواع بالاستقراء الاول ما استبيح مع
قيام المحرم وقيام حكمه كاجراء كلمة الكفر على اللسان عند الاكراه فهو باق على
حرمته ولم يرتفع دليل حرمته ولا نسخ حكمه لكن الشارع جعل المكره بفضله ورحمته معذورا في اجرائها وعفا عنه
وفيه العزيمة اولى ولذا لو اكره رجل على اجراء كلمة الكفر على اللسان ولم يجر على لسانه وصبر حتى قتل يكون
ماجورا لامتثاله ما امر الشارع به وبذل نفسه في اقامة حق الشرع كما قال ولو مات كان ماجورا قال
في الحاشية وما في المختصر ان الرخصة هو المشروع لعذر مع قيام المحرم لولا العذر ففيه
انه نقض كما في التحرير بمنع صبر المكره على اجراء كلمة الكفر حتى يقتل لحرمة
قتل النفس بلا مبيح مع ان الثابت على ما رواه الائمة في خبيب رضي الله عنه بخلاف ذلك انتهت
قيل وجه الاقتضاء ان كلمة لولا المذكور في كلام المختصر يدل على ان المحرم لم يبق مع العذر فيجب اذ الحرمة لو وجدت حرمة
لم يوجد مبيح القتل الا ان يقال ان الحرمة المنفية من المحرم يراد بها العمل بها معاملة المباح وثنى العذر

لایوجد المحرم بهذا المعنی والمراد بالمشروع فی قول صاحب المختصر مالایواخذ به ولو تفضلا مع قیام المحرم والثانی
ما تراخی حکم سببه الی زوال العذر کفطر المسافر والمریض یعنی ان یتاخر حکم السبب مع بقائه علی
السببیة الی زوال العذر الموجب للرخصة فاذا زال العذر یوجد حکم السبب ولم یبق الرخصة ففطر المسافر
وکذا المریض یستباح مع قیام السبب الموجب للصوم المحرم للفطر وهو شهود الشهر مثلا وتوجه الخطاب فی
قوله سبحانه فمن شهد منکم الشهر فلیصمه الا ان الحکم وهو وجوب اداء الصوم وحرمة الافطار تراخی الی ادراک
عدة ایام والعزیمة ای الاخذ بالاصل فیه اولی ما لم یستضر بان یضعفه الصوم اذ ح العمل بالرخصة اولی
فلو مات بها ای بالعزیمة او اشتد مرضه وقرب من الهلاک اثم لالقاء نفسه فی التهلکة وقد نهی الشارع عنه
لان وجوب الاداء ساقط عنه بمعنی انه متاخر الی عدة من ایام اخر فلا یکون بالصبر علی الهلاک مقیما لحق
الله تعالی بخلاف القسم الاول فان الحکم هناک لم یتاخر عن السبب ولم یسقط فکان الصابر علی الهلاک
مقیما لحقه تعالی مظهر الطاعة فیکون ماجوراً والثالث ما نسخ عنا تخفیفا مما کان علی من قبلنا
من اصر کقرض موضع النجاسة ای قطعه من البدن او الثوب للطهارة واداء الربع من المال فی
الزکوة الی غیر ذلک من قتل النفس فی صحة التوبة وان لا یجوز الصلوة الا فی المسجد وامثال ذلک وهذا القسم
هو الذی لم یبق فیه الدلیل والمدلول معاً وانما جعل من اقسام الرخصة بالنظر الی المعنی المجازی
والا فالتغیر من العسر الی الیسر یقتضی بقاء الحقیقة والرابع ما سقط حکمه مع العذر مع مشروعیته فی
الجملة ای مع عدم ذلک العذر ویسمی رخصة اسقاط کسقوط حرمة المیتة للمضطر فلم تبق مشروعیته
اصلا بل تبدلت بالاباحة قال فی الحاشیة فلا یحنث باکلها مضطرا اذا حلف لا یاکل الحرام
لقوله تعالی قد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم واذهب کثیر ومنهم
ابو یوسف فی روایة ان الحرمة لا ترتفع وانما ترفع اثمها کما فی الاکراه علی الکفر
فلا یاثم بالامتناع ویحنث فی الحلف المذکور وقالوا لقوله تعالی فمن اضطر فی مخمصة
غیر متجانف لاثم فان الله غفور رحیم فیه ما فیه انتهت اعلم ان الامام ابا حنیفة ذهب الی ان المیتة والخمر
یسقط حرمتهما حال الاضطرار فیصیر کل منهما مباحاً فی هذه الحالة والدلیل علیه قوله تعالی وقد فصل لکم ما حرم
علیکم الا ما اضطررتم الیه فاستثنی حالة الضرورة فثبت التحریم فی حال الاختیار اذ الکلام المقید بالاستثناء
یکون عبارة عما وراء الاستثناء وقد کانت مباحة قبل التحریم فثبت فی حال الضرورة علی ما کانت علیه

وهذا ابناء علی ان الاصل فی الاشیاء الاباحة قبل الشرع وعلی مذهب من یقول ان الحل والحرمة انما
یعرفان من الشرع فیقال الاستثناء من الحظر اباحة فصار کانه قال هذه الاشیاء محرمة فی
حال الاختیار مباحة حال الاضطرار وروی ابو یوسف عنه ان الحرمة لیست بمرتفعة ولکن رخص الفعل
فی حالة الاضطرار ابقاءً للمهجة کما فی الاکراه واکل مال الغیر وهذا مذهب الاکثر وثمرة الخلاف تظهر فیما اذا
صبر حتی مات لا یکون اثما عنده الامام وفیما اذا حلف لا یاکل حراما یحنث باکل هذه الاشیاء فی حالة
المخمصة عندهم ولا یحنث عنده واستدلوا علی ذلک بقوله تعالی فمن اضطر فی مخمصة غیر متجانف لاثم فان
الله غفور رحیم فاطلاق المغفرة دال علی قیام الحرمة الا انه تعالی رفع المواخذة عن عباده کما فی الاکراه علی
الکفر واجیب بان المغفرة فی کلامه تعالی کثیرا ما یقع علی ما یوازی الاحسان فلا یقتضی بقاء الحرمة
فافهم قالوا تسمیة الاخیرین ای النسخ ورخصة الاسقاط بالرخصة مجاز لان تغیر الحکم من عسر الی یسر یقتضی
بحسب الحقیقة بقاء الحکم وتغیر صفته وفی القسمین المذکورین اذ سقط ذاته فهو مجاز والثالث اعنی النسخ اتم
فی المجازیة لسقوط ذات الحکم فیکون بعیدا عن المعنی الحقیقی غایة البعد بخلاف الرابع فان السبب فیه
یبقی مشروعا فی الجملة ففیه مشابهة للرخصة لکونه مشروعا فی صورة تحقق العذر کالاول فی الحقیقة
ای کما ان الاول اتم فی الحقیقة من الثانی لان حکم الاصل مع سببه لما کان باقیا فی الاول مع
ذلک کان الاقدام علی الفعل مشروعا من غیر مواخذة کان فی اعلی درجات الرخص بخلاف الثانی
فان السبب فیه وان کان قائما لکن الحکم اذ تراخی کانت العزیمة ناقصة فکذلک الرخصة المقابلة لها
فرع اعلم انه اذا ثبت ان فی رخصة الاسقاط یکون الحکم مشروعا فی غیر موضع العذر وساقطا فی موضع
العذر بحیث اذا زال العذر ثبت اصل الحکم قالوا سقوط غسل الرجل مع الخف من القسم الرابع الذی
هو رخصة الاسقاط لان الخف اعتبر شرعا مانعا من سرایة الحدث الیه ای الی الرجل فغسله وغسل
البطن والظهر فی الوضوء سواء واذا لم یتعلق بتحصیل حقیقة الوضوء فقد سقط اعتباره شرعا فی موضع العذر
هذا معنی رخصة الاسقاط وفیه انه انما یتم لو لم یکن الغسل هناک مشروعا لکنه مشروع بعد یعنی ان ما ذکر
انما یتم لو لم یکن الغسل مع الخف مشروعا فان رخصة الاسقاط معناه سقوط حکم الاصل مع العذر وعدم مشروعیته
کما قالوا فی المیتة ان حرمتها ساقطة مع المخمصة غیر معتبرة عند الشرع وغسل الرجل مع الخف مشروع لتبدا
وان لم ینزع خفیه ولهذا یبطل مسحه اذا خاض فی النهر ودخل الماء فی الخف فغسل الرجل لو

لم يكن مشروعا لكان مثل باقي الاعضاء التي لا يجب غسلها في الوضوء كالظهر والبطن فكما لا يبطل غسلها مسح
الخف كذلك لا يبطل غسل الرجل مسحه ولا يجب الغسل في صورة الخوض في النهر بعد انقضاء المدة وهذا الفرع
دليل المشروعية والا وجب الغسل بانقضاء المدة فعلم ان العزيمة مشروعة مع الخف فلا يكون رخصة اسقاط
فاجيب في فتح القدير عن الاول بمنع صحة رواية بطلان المسح بل المسح ثابت كما كان فلا يلزم
كون الغسل مشروعا وعن الثاني بما قال ان الغسل انما لم يجب بعد النزع لانه قد حصل
يعني قد حصل الغسل بالخوض ووجوب النزع انما هو للغسل وقد حصل فلو وجب بعده يلزم تحصيل الحاصل
وبالجملة يجوز ان يكون هذا الغسل غير مشروع في نفسه ومع ذلك يجوز ان يكون كافيا عن مشروع كما ان الجهاد
غير مشروع للنساء والصبيان ومع ذلك ان حصل منهم هزم الكفار ودفعهم عن الثغور يسقط الجهاد مع ان
جهادهم غير مشروع فقد حصل الكفاية بما ليس بمشروع عن الواجب فكذا ههنا ورد هذا الجواب اولا بان
الرواية مذكورة في الكتب المعتبرة كالظهيرية وغيرها فكيف يمنع صحة رواية بطلان المسح وفيه ما قيل ان الرواية
مضطربة في المعتبرات ففي بعضها يبطل وفي بعضها لا يبطل فسقطتا بالتعارض وثانيا بان الاجماع على ان
المزيل للحدث لا يظهر عمله في محل حدث طار بعده فالغسل الذي وجد قبل النزع وانقضاء المدة لا يؤثر
في ازالة الحدث الذي حدث بعدهما قال في الحاشية توضيحه ان الخف لما اعتبر شرعا مانعا
لسراية الحدث الى الرجل قبل النزع وانقضاء المدة فلا وجود له حتى يكفي الغسل قبله
لان الازالة فرع الوجود بل انما يسري بعد النزع او انقضاء المدة فهو طار على الغسل
في الخف فيكون الغسل وجوده وعدمه سواء لانه في غير وقته فكانه في غير محله ما ثبت
حاصله ان الخف لما اعتبر مانعا عن سراية الحدث الى القدم شرعا فوقت الغسل الحقيقي وقت دخول الماء
في الخف عند الخوض لم يوجد الحدث فلم يوجد الازالة ولا ريب ان الغسل لا يكفي للحدث الطاري بعده
عند النزع وانقضاء المدة فان الاجماع منعقد على ان المزيل لا يظهر عمله في الحدث الطاري بعده
واذ قال المجيب بكفاية بعد النزع كما ينطق به قوله انما لم يجب بعد النزع لانه قد حصل فلا بد من القول
بوجود الحدث في القدم وبطلان المسح عند دخول الماء في الخف عند الخوض ليتم الازالة والكفاية بعد النزع
والا فلا كفاية ولا ازالة فيكون دخول الماء في الخف عند الخوض رافعا للحدث ح ليكفي لما بعده فيكون
مشروعا فيتم ما ادعى شارح الكنز ويندفع جواب الشيخ ابن الهمام كذا قيل بل الحق في الجواب ان المعتبر

في رخصة الاسقاط نفي المشروعية في نظر الشارع بان يكون العمل به اي بالحكم الاصل الذي هي العزيمة
اثما وبطلانا بهذا اي الاثم ممنوع وتحقيقه ان المترخص ما دام مترخصا لا يجوز له العمل بالعزيمة فاذا
زال الترخص جاز له ذلك فان المسافر ما دام مسافرا لا يجوز له اتمام الصلوة حتى اذا افتتحها بنية الاربع يجب
قعدتها والافتتاح بالركعتين فاذا افتتحها بنية ثنتين ونوى الاقامة اثناء الصلوة تحولت الى الاربع فالمتخفف
ما دام متخففا لا يجوز له الغسل حتى اذا تكلف وغسل رجليه من غير نزع اثم وان اجزاه الغسل واذا نزع الخف
زال الترخص وصار الغسل مشروعا يثاب عليه وهذا معنى ما قال المص في الحاشية لانه لا يلزم من
بطلان المسح اذا خاض وعدم وجوب الغسل للرجل بانقضاء المدة كون الغسل مشروعا في مدة المسح
وبقاء حكمه فليتدبر انتهت فعلم ان الاجزاء لا يستلزم المشروعية فان غير المشروعات قد يسقط بها المشروعات
كما سبق وما قالوا ان العزيمة اولى فالمراد انه اولى باسقاط سبب الرخصة بنزع الخف فالمتخفف
ما دام متخففا المشروع في حقه المسح ويسقط الغسل واذا ازال سبب الرخصة بان نزع الخف ثم غسل كان المشروع
في حقه الغسل فالمراد بكون العزيمة اولى للمتخفف ليس كونها اولى للمتخفف حال كونه متخففا ليكون منافيا
للمشروعية بل المراد كون العزيمة اولى باسقاط سبب الرخصة فاذا ازال سبب الرخصة بان نزع الخف
وغسل الرجل كان ماجورا واكثر ثوابا من المتخفف فان الاخذ بالعزيمة اعلى واشرف من الاخذ بالاباحة
لبعده عن التهمة باخذ الحيل في ترك الواجبات مسئلة الحكم بالصحة في العبادات عقلي بمعنى
انه بعد تصور الطرفين لا يتوقف في الحكم على بيان الشارع وان كان تصور الطرفين متوقفا على بيانه
لانها اي الصحة استتباع الغاية للفعل اي اتيان الفعل بحيث يترتب عليه غايته وهي اي
الغاية في العبادات عند المتكلمين موافقة الامر اي اتيانها كما امر الشارع بها وان وجب
القضاء كالصلوة بظن الطهارة يعني من صلى بظن انه طاهر ثم ظهر خطاؤه يجب عليه القضاء قال في الحاشية
اعلم ان تلك الموافقة اعم من ان يكون يقينيا او ظنيا لانا امرنا باتباع
الظن ما لم يظهر فساد ظنه ومن ثمه وجب القضاء حين فساده فلذلك لان الصحة
والموافقة اعم والمسقط للقضاء هو الاتيان بالمامور به على وجه يحسب الواقع فلا يرد ان المامور به هو الصلوة بظن
الطهارة التي لم يظهر فساد ظنه ولا يجب فيها القضاء وانما يجب فيما ظهر فساد ظنه فيه وهي ليست بمامور بها
والحاصل ان المراد من الموافقة لامر الشارع اعم من ان يكون بحسب الواقع او بحسب الظن فالصلوة بظن

الطهارة التي لم تظهر فساد ظنه وان كان مامورا به لكن الموافقة لامر الشارع في ظن المؤدي يكفي للتحقق وذلك لا ينافي وجوب القضاء بظهور فساد ظنه فمدار الصحة على موافقة الامر بحسب الظن ومدار القضاء ظهور عدم موافقته في الواقع ولا احتياج كما قيل الى القول بان وجوب القضاء ان كان بامر جديد فلا غبار وان كان بالامر الاول فيمكن ان يقال هناك امران والمكلف قد اتى باحدهما دون الآخر والمراد بموافقة امر الشارع هو الاول انتهى وبيانه ان ههنا امرين احدهما اقتضاء الطبيعة الخاصة وثانيهما اقتضاء الطبيعة المطلقة فقول القائل صم يوم الخميس مثلا يقتضي الصوم الخاص والصوم المطلق والمكلف بالاداء قد اتى باحدهما وهو الاول دون الآخر وهو الثاني اذ اقتضاء الطبيعة يجوز ان يكون من حيث العموم بحيث لا يخرج عن العهدة الا بالقضاء وفيه ان المامور به حقيقة هو الخاص دون المطلق فاذا اتى به فلا وجه للقضاء فافهم **وعند الفقهاء** اى **كون الفعل مسقطا لوجوب القضاء** سواء كان ذلك الاسقاط تحقيقا كما في الصلوات الخمس والصيام او تقديرا كما في العيد والجمعة **كما في الاداء** اذ يصدق عليهما انه لو كان لهما قضاء لكان ذلك الاداء مسقطا له فالاداء فيهما مسقط للقضاء التقديري وبعد ورود الامر ومعرفة حقيقة الصلوة يعرف **ذلك الاستتباع** وسقوط القضاء **بلا توقف على الشرع** وما قيل انه ان اريد بكونها عقلية انه لا دخل فيه للشرع اصلا فالصحة ليست بعقلية بهذا المعنى اذ الحكم بالصحة على الشيء موقوف على العلم بكونه مامورا من الله تعالى وان اريد ان للشرع مدخلا فيه فلا نسلم ان الحكم بها ليس بشرعي بل عقلي فليس بشيء لان الموقوف على الشرع انما هو تصور الطرفين لا الحكم ولا يلزم من توقف تصور الطرفين عليه توقف الحكم عليه ايضا بل هو بعد تصور الطرفين لا يحتاج الى امر آخر وهذا هو المراد بكونه عقليا فافهم **وقد ظن انها** اى الصحة **من احكام الوضع** لان معرفة الصحة موقوفة على معرفة الاركان والشرائط والاسباب ولا ريب ان هذه المعرفة من احكام الوضع وهي ليست بعقلية اصلا والصحة عبارة عن الموافقة لهذه الاركان التي بينها الشارع فكانت وضعية ايضا وفيه انه لا يلزم من توقف الاطراف على الشرع توقف الحكم عليه ايضا بل بعد تصور الطرفين يستقل العقل بادراكه من غير حاجة الى بيان الشرع **وقيل الصحة بمعنى الموافقة حكم عقلي** لان الحكم بان الفعل المؤدى لما امر به الشارع بعد معرفة حقيقة المامور به وشرائطه يستقل به العقل من غير احتياج الى امر آخر **وبمعنى الاسقاط للقضاء وضعي** لان سقوط القضاء وكذا وجوبه لا يستقل به العقل ولا يدرك الا بامر الشارع **اقول الاسقاط فرع**

التمامية للفعل المامور به وهي اى كونه تاما **بالموافقة للامر وهي** اى الموافقة **عقلي باعتراف** هذا **القائل فكذا الاسقاط المتوقف عليه** فلا وجه لنفي كونه عقليا قال في الحاشية يعني ان القول ببقاء القضاء بعد الاتيان بالمامور به على وجهه كما ذهب اليه عبد الجبار مجادلة على خلاف راي الجمهور من عدم بقاء القضاء بعد الاتيان ولذلك قالوا ان القضاء استدراك لما فات فاذا حصل المطلوب بتمامه وهو موافقة الفعل للامر سقط القضاء انتهى يعني ان القضاء عبارة عن الاتيان في غير الوقت استدراكا لما فات فبعد تعقل الموافقة وتصور معنى القضاء بالوجه المذكور وسقوطه لا يحتاج العقل بعد اتيان المامور به في الوقت موافقة الامر في الحكم بسقوط القضاء الى امر آخر شرعي بل يعرفه العقل فقط اذ لو لم يسقط القضاء بل بقي فلا بد ان يفوت المامور به في الوقت فلم يكن موافقا للامر وقد كان الكلام بعد الموافقة هذا خلف **وقيل** في حواشي ميرزاجان على شرح المختصر **الصحة في المعاملات كالنكاح والبيع وغيرهما وضعي اتفاقا** لان ترتب الثمرات على العقود موقوف على التوقيف من الشارع البتة وذلك لان كون التلفظ بصيغة بعت بحيث يترتب عليه اباحة الانتفاع انما هو بتوقيف من الله تعالى فكان من جملة خطاب الوضع **اقول جعل العقود** كالنكاح والبيع مثلا **اسبابا** لملك البضع والرقبة **لا ريب انه من الوضع** اى الاحكام الوضعية **لكن الصحة هي الاتيان بها كما جعلها الشارع وذلك هو المناط لاستتباع الثمرة وهو بعد الشرع يعرف بالعقل فتامل** اشارة الى ضعف هذا الوجه فان الحكم بترتب الثمرة موقوف على المعرفة بان ذلك سبب وهو من الشرع البتة فلا يستقل العقل بعد تصور الطرفين بالحكم بل يحتاج الى الشرع البتة قال بعض الاكابر ان الصحة المستعملة في كتبنا بمعنى واحد في الكل وهو الموافقة لما ورد به الشرع وهذا عقلي في الكل ويلزمه ترتب الثمرة فافهم

الباب الثالث في المحكوم فيه

وهو ما يطلب من المكلف **وهو الفعل** سواء كان فعلا او كفا وسواء كان مطلوبا حتما او ترجيحا او تخييرا وفي هذا الباب مسائل منها ان امكان الوجود شرط للمطلوب في التكليف ام لا فقال غير الاشعرية **مسئلة لا يجوز التكليف بالممتنع مطلقا** وهو الذي يستحيل وجوده عقلا ولا يدخل تحت القدرة اصلا كالجمع بين الضدين لاستلزامه المحال وهو اجتماع النقيضين **او من المكلف** بان يكون ممكنا في نفسه لكن يستحيل وجوده عادة من المكلف كخلق الجوهر من القدرة الحادثة فهو ممكن في نفسه بالنظر الى قدرة الله تعالى لكنه يمتنع وجوده بالنظر الى قدرة العبد **وجوزه الاشعرية** التكليف بالممتنع بالذات

وبالغير واختلفوا في وقوعه واما الممتنع عادة كحمل الجبل فيجوز عقلا ولا يجوز شرعا
لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها قال في شرح المختصر الاجماع على صحة التكليف بما علم الله انه
لا يقع قال العلامة التفتازاني في شرح الشرح الاجماع منعقد على صحته بل على وقوعه كتكليف الكافر بالايمان
والعاصي بالطاعة وانما الخلاف فيما يمكن في نفسه لكن لا يتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع لا لنفس
مفهومه كخلق الاجسام ام لم يمتنع كحمل الجبل والطيران الى السماء فجوزه الاشاعرة وان لم يقع واما ما يكون مستحيلا
بالنظر الى نفس مفهومه كجمع الضدين وقلب الحقائق فجواز التكليف به فرع تصوره فمنهم من قال لو لم يتصور
لامتنع الحكم بامتناع تصوره وطلبه ومنهم من قال طلبه يتوقف على تصوره واقعا وهو منتف ههنا فانه انما يتصور
اما منفيا بمعنى انه ليس لنا شيء موهوم او محقق هو اجتماع الضدين او بالتشبيه على ان يتصور اجتماع
المتوافقين كالسواد والحلاوة ثم يحكم بان مثله لا يكون بين الضدين وذلك غير تصور وقوعه ولا يستلزمه
انتهى كلامه وهذا الكلام صريح في ان الاشاعرة ليسوا القائلين بجواز التكليف بالممتنع بالذات ويفهم من كلام
المصنف اتفاق الاشعرية على جواز التكليف بالممتنع بالذات فافهم لنا لو صح التكليف بالممتنع وطلبه لكان
الممتنع مطلوبا والطلب موقوف على تصور وقوعه كما طلب وقوعه فان التكليف ليس الا طلب وقوع
الفعل فيكون الوقوع متصورا بالضرورة والا اي وان لم يتصور المطلوب واقعا لما طلب ذلك
اي لما طلب وقوع الفعل اذ طلب ما لم يتصور طلب للمجهول بل طلب شيء آخر غير وقوع الفعل على
تقدير تصور ذلك الغير فلا يكون تكليفا وهذا خلف ولو كان بالطلب وقوعه محالا فلا بد من تصور
وقوع المحال وتصور وقوع المحال من حيث هو محال في الخارج باطل بالضرورة لان تصور وقوع المحال
مع امكانه وتجويز وجوده في الخارج باطل بالبداهة هذا في التكليف الحقيقي واما التكليف الصوري
من غير طلب حقيقة وهو بان يتلفظ بصيغة الامر ويقول اوجد المحال وانت باجتماع
النقيضين فما هو اي ذلك التلفظ الا كقولك اجتماع النقيضين واقع فكما ان الاخبار
غير صحيح وان كان التلفظ صحيحا كذلك طلب وقوع المحال حقيقة غير صحيح وان كان الطلب صورة وتلفظ
بصيغة الامر صحيحا ولا نقول بامتناع هذا التلفظ قال في الحاشية فيه دفع لما في التحرير ان الحق
انا نعلم بالضرورة امكان كلفتك بالجمع بين الضدين ووجه الدفع ظاهر مما ذكرنا في المتن
انتهت ومحصل كلام صاحب التحرير ان في التكليف بالمحال طلب المحال صورة وطلب لامر آخر حقيقة

المصلحة وهذا الطلب لا يخالف حكمة مقتضى العقل ولا يخلو عن ارادة معنى فلا يلزم السفه ولا الهزل وانما قيل
في كلمات اهل الحق بامتناعه لمدرك آخر اي لدليل آخر لهم ذلك المدرك علم والدليل الآخر ان التكلم
بما لا يقصد نقص مستحيل عليه تعالى فتدبر اعلم ان الطلب الحقيقي يقتضي تصور وقوع المطلوب
فطلب المحال ان كان ايقاعيا يقتضي تصور وقوع الفعل البتة وان كان ابتلائيا لمجرد التعجيز مثلا
فلا يقتضي تصور وقوع الفعل كما طلب بل انما يقتضي تصوره بوجه ما فيمكن طلبه لا لادخاله في الوجود حتى يلزم
تقدم تصور وقوعه بل للابتلاء والتعجيز بعد فالمجوز لتكليف المستحيلات ان اراد التكليف بها ابتلاء وتعجيزا فلا يقتضيه
هذا الاستدلال وان اراد التكليف بها ايقاعا فهو باطل بهذا الاستدلال فتأمل وبعض الفضلاء
وهو الفاضل ميرزاهد في حواشي شرح المختصر اجاب على هذا المسلك اشرنا الى ما اجاب عنه اجمالا
قال في الحاشية اما الاشارة الى دفع الاول والثاني فبقوله موقوف على تصور وقوعه
كما طلب والى دفع الثالث فبقيد الحيثية والى دفع الرابع فبقوله
تصور وقوع المحال باطل فانه يفهم منه ان تصور وقوع الممكن ليس بباطل
والى دفع الخامس فبقوله في الخارج فتأمل انتهت والآن نفصل تفصيلا ما فقال ذلك الفاضل
في الايراد الاول ان تصور وقوع المحال غير لازم اقول ذلك اي القول بعدم لزوم تصور وقوع
المحال مكابرة اذ لا معنى للطلب حقيقة الا استدعاء حصوله واستدعاء حصول الشيء لا يكون الا
بعد تصوره وفيه انه لو كان الطلب للابتلاء لا للايقاع فلا يتم ما ذكره اذ يكفي فيه مجرد التصور بوجه ما من غير
تصور حصوله قال هذا الفاضل ثانيا ان التصور بوجه ما لوقوع المحال كاف في طلبه وذلك التصور
ليس بمحال انما المحال تصور وقوع المحال حقيقة اقول علم الشيء بالوجه هو علم الوجه حقيقة اذ
لا علم له الا بالكنه فكان المطلوب هو الوجه وقد فرض انه غير كيف لا والمعلوم انما هو الوجه لا ذو الوجه
يعني ان ذا الوجه غير معلوم وانما المعلوم هو الوجه فالمعلوم هو المطلوب لا غير المعلوم فلو كان المعلوم هو الوجه لم يمكن
طلبه ولا يمكن طلب غيره الذي هو ذو الوجه فلا يكون طلب وقوع المحال ممكنا وان امكن طلب الوجه وفيه
انهم وان قالوا ان الوجه في علم الشيء بالوجه حاصل في الذهن بالذات لكنه ليس ملتفتا اليه بالذات
بل الملتفت اليه انما هو ذو الوجه واذا كان الالتفات الى ذي الوجه بالذات كان معلوما البتة
ولو بالعرض ويجوز ان يكون المعلومية بالعرض كافيا في طلب المحال وقد يقال في الجواب عن ايراد

هذا الفاضل ان المستدل اراد من تصور الوقوع اعم من ان يكون بالوجه او بالكنه ولما لم يكن للمحال حقيقة صالحة للاتصاف بالوقوع فلا تصور فيه التصور بالوجه ولا بالكنه و قال ذلك الفاضل ثانيا لنا ان نتصور العقل مفهوم المحال متصفة بالوجود سواء اتصفت في الواقع ام لا ليس بمحال ضرورة ان تصور المحال ليس بمحال ولذا قيل ان التصور يتعلق بكل شئ اقول لا كلام مع الغفلة عن الاستحالة بل المقصود ان المحال من حيث انه معلوم الاستحالة لا يتصور وجوده ايقاعا في الخارج فان الكلام في الطلب الحقيقي وهو غير ممكن بدون تصور الايقاع وفيه انه لا مضائقة في تصور وقوع المحال ووجوده ولا في تصور ايقاعه وايجاده في الخارج فان التصور لا حجر فيه فيتعلق بكل شئ نعم كون الشئ معلوم الاستحالة ينافي جزم وجوده في الخارج وتجويز وجوده في الذهن ايضا فالحاصل انه لا مشاحة في تصور المستحيلات والمعدومات نعم لا يجوز التصديق بوقوع المحال ذهنا او خارجا ولا يلزم من مجرد التصور التصديق بالوقوع والحق انه لا كلام في تصور وجود المحال سواء امكن في الواقع ام لا بل الكلام في الاستدلال على تصور وجوده مع تجويز وجوده وهو محال قطعا قال ذلك الفاضل رابعا ان في الامر بالصلوة لم يتصورها متصفة بالوجود في الواقع اذا لم يوجد بعد عند التكليف وانما يوجد بعده اقول نتصورها على ما سيقع لان ماهيتها لا ينافي ثبوتها فتصورها على ما سيقع هو المراد من تصورها ايقاعا لان تصور المطلوب ايقاعا قبل الطلب ضروري فلا بد ان يكون تصورها على ما سيقع قبل الطلب لان الوقوع انما هو بعد الطلب والحاصل ان مراد المستدل انه لا بد في الطلب من تصور وقوع المطلوب مع امكانه لا الوقوع في حال الطلب يعني لا بد من ان يكون الطلب مع الامكان لا مع الوقوع لان الوقوع بعد الطلب والا يلزم طلب الحاصل فاندفع النقض بامر الصلوة وفيه ان غرض المورد ان تصور وقوع المطلوب عند الطلب ممتنع ان كان لاستلزامه وقوع المطلوب في الخارج في الحال فهو باطل لان الصلوة مع امكانها لا يستلزم من تصور وقوعها وقوعها في الخارج عند الطلب وان كان لاستلزامه وقوع المطلوب في الخارج في ثاني الحال وهذا غير ممكن في المحال فهذا ايضا باطل لان اتمامه موقوف على كون تصور المحال مستلزما للوقوع ولو كان في ثاني الحال وهو غير مسلم اذ للعقل ان يتصور المحال ويمكن ان يقال تصور الوقوع يستلزم امكان الوقوع فلا نقض بالصلوة لكونها ممكنة ق

قال هذا الفاضل خامسا ان قولنا وجود النقيضين محال يستلزم تصور المحال مثبتا لان اثبات الشئ للشئ لا يمكن الا بعد ثبوت المثبت له وجوده لان ثبوت الشئ للشئ فرع ثبوت المثبت له فلا يصح قول

المستدل تصور وقوع المحال من حيث هو محال باطل اقول في وجه اندفاعه اولا الحكم فيه على الطبيعة باعتبار الفرد كما حققنا في السلم قال في الحاشية حاصل تحقيقه في السلم انه لا يمكن الحكم على ذات الممتنع ولا على عنوانه اما الاول فلان المحال من حيث هو محال ليس له صورة في العقل فهو معدوم ذهنا وخارجا فلا يحكم ايجابا بالامتناع وسلبا بالوجود مثلا واما الثاني فان كان محالا فكذلك وان كان ممكنا فلا يحكم عليه ايضا لانه متصور وكل متصور ثابت ولا شئ من الثابت بممتنع نعم اذا لوحظ باعتبار جميع موارد تحققه او بعضها يصح عليه الحكم بالامتناع مثلا لان كل حكم ثابت للافراد فهو ثابت للطبيعة في الجملة فالامتناع ثابت للطبيعة وذلك صادق بانتفاء الموارد فليتامل فانه دقيق انتهت قال بعض الشراح ان ما قال المص غير مسلم لان المراد بالمحال في قوله اجتماع النقيضين هو المحال بالذات فيستفسر ان هذا المحمول ثبوته بالذات لماذا للطبيعة او للفرد وكلاهما محالان اما الاول فلان الطبيعة ثابتة في الذهن فكيف يثبت له الامتناع بالذات واما الفرد فلبطلانه كيف يثبت له شئ من الاشياء فان الثبوت مستلزم للوجود هذا كلامه وانت تعلم ان مراد المستدل تصور وقوع المحال في الخارج مع تجويزه وليس كذلك تصور وجود النقيضين في الخارج وما اورد على تحقيق المص في السلم جار في جميع القضايا الموجبة التي محمولاتها منافية لوجود موضوعاتها والحق ان هذه القضايا سوالب وموجباتها كاذبة

وقد فصلناه في بعض حواشينا ووجه اندفاعه ثانيا بينه بقوله على انه فرق بين تصوره ايقاعا وبين تصوره مطلقا فتدبر واللازم في قولنا اجتماع النقيضين محال انما هو الثاني دون الاول والمحال انما هو الاول دون الثاني فاللازم غير محال والمحال غير لازم قال بعض الشراح ما قال المص سابقا فان التصور الايقاعي ماذا اراد به ان اراد به تصور الايقاع فانا وان سلمنا وجوده في الطلب الحقيقي فلا نسلم انه يستلزم الوقوع فان التصور لا يستلزم وجود المتصور ولا وجوده يستلزم المتصور واما ان يراد به الايقاع من حيث الحضور العلمي فذلك ليس بمعنى زائد على الكيفية الطلبية القائمة بالنفس وهو لا يستلزم وجود المطلوب عاجلا او آجلا ولا امكانه بل يجوز قيامه بالذهن ابتلاء للمكلف وانت تعلم ان معنى تصور المطلوب ايقاعا ان الطالب يتصور وقوع المطلوب ويجوزه والمحال ليس كذلك لان الطالب به لا يتصور وقوع المحال ولا يجوزه وان تصور وقوعه فرضا لكن لا يجوزه البتة فالفرق ظاهر فظهر انه لا بد في الطلب

الحقیقی ان تصور الطالب وقوع المطلوب الحقیقی ویجوزه ولا کذلک فی الطلب الصوری وصحة الطلب الصوری
فی المحال انما یجوز اذا کان فیه طلب شیٔ آخر حقیقة کالابتلاء والا لا یجوز للزوم السفه والعزل فافهم والاشعریة
المجوزون لصحة التکلیف بالمحال عقلا وبوقوعه شرعا قالوا لو لم یصح التکلیف بالمحال عقلا لم یقع
والحال انه قد وقع التکلیف بالمحال من الشارع لان العاصی مامور به وقد علم الله تعالی
انه لا یقع وخلاف علمه ممتنع بالغیر فکان من علم الله تعالی موته ومن تنشیٔ عنه الامر قبل تمکنه
ممتنع بالغیر واذا صح التکلیف بالممتنع بالغیر للابتلاء فی الفعل الممکن العادی صح بالممتنع عقلا للابتلاء لاستواء المقصود والجواب انه
لا یمتنع تصور الوقوع منه تعالی وتجویزه بالنظر الی الفعل والعادة بل یفید علمه بانه لا یقع منه ان الواقع عدم
الوقوع بسبب انتفاء شرط الوقوع لا بسبب علمه بانه لا یقع لان العلم تابع للمعلوم وحاک عنه ولیس
سببا له ای للمعلوم حتی یجعل العلم بوقوع الفعل واجبا والعلم بعدم وقوعه ممتنعا فعلمه تعالی بعدم الاسلام
من کافر وبعدم الصلوة من مسلم وان استلزم وقوع الاول من الاول والثانی من الثانی لکن لا یستلزم
کون کل منهما ممتنعا محالا لذاته بل غایة الامر ان لا یوجد فی الواقع وذلک یتصور بان یکون ممکنا معدوما
فیکون التکلیف تکلیفا بالممکن بالذات والممتنع بالغیر ولا کلام فیه انما الکلام فی الممتنع بالذات واورد علیه
بوجوه منها ان سبب وقوع جمیع الممکنات هو علم الباری تعالی فاذا علم ان ممکنا لا یقع لعدم ایجاد
شرائطه فهو ممتنع بسبب ذلک العلم ومنها ان عدم الفعل بسبب العلة ضروری سواء کان العلم سببا له اولا فلا فائدة
فی نفی سببیته ومنها انه لو لم یکن عدم الفعل ضروریا بسبب العلم بعدمه بل یکون وجود الفعل جائزا مع العلم
بعدمه فجاز ان یکون ذلک العلم جهلا والجهل علیه تعالی ممتنع فوجود الفعل ممتنع فیلزم التکلیف بالممتنع و
اجاب عنه المص بقوله وما قیل انه یلزم من جواز الفعل جواز الجهل فممنوع فان العلم للواجب تعالی
حاک عن الواقع المحقق وهو ههنا عدم الوقوع فاذا علم الله تعالی عدم الوقوع فهو الواقع المحقق وقد علمه تعالی
کذلک فلا یلزم الجهل فان الجواز انما یستلزم جواز فرض الوقوع لا الوقوع المحقق فلا یلزم الاستحالة اذ جواز
الوقوع انما یستلزم امکان تعلق العلم به وهذا لیس من الجهل فی شیٔ فبالنظر الی ذات المکلف وان امکن
الفعل وعدمه ولکن بالنظر الی الغیر قد وجب العدم وامتنع الفعل فلا یلزم التکلیف الا بالممتنع بالغیر لا بالممتنع
بالذات وایضا یرد علی استدلال الاشعریة انه یستدعی ان یکون کل تکلیف تکلیفا بالمحال وبطلان
التالی ظاهر فانهم صرحوا بان التکلیف بالمحال لیس بواقع وان جوزوا التکلیف بالمحال وجه الملازمة ما بینه بقوله

لوجوب تعلق العلم باحد النقیضین من الوجود والعدم وخلاف العلم محال فهو اما واجب
ان تعلق العلم بوجوده او ممتنع علی تقدیر تعلق العلم بعدمه ولا شیٔ منهما بمقدور للعبد فیلزم التکلیف بما یمتنع
عن المکلف والحاصل انه علی تقدیر صحة دلیل الاشاعرة یلزمهم ان یکون جمیع التکلیفات الواقعة تکلیفا
بالمحال لان الله تعالی ان علم وقوع ایمان المکلف فیکون وقوعه واجبا وعدم الوقوع ممتنعا وان علم
عدم وقوعه فیکون الوقوع ممتنعا وهو غیر مقدور فیلزم التکلیف بالممتنع علی التقدیرین فان قلت التکلیف
بالممتنع جائز عندهم فیقال لهم تجوزوا الوقوع وههنا یلزم الوقوع واعلم ان الاشعری ذهب الی ان
القدرة مع الفعل وان الافعال مخلوقة لله تعالی فالزموا علیه تکلیف المحال اما علی الاول فلان القدرة اذا
کان مع الفعل فلا یکون القدرة حال التکلیف الذی هو قبل الفعل فلا یکون حین التکلیف مقدورا للعبد
ویکون مستحیلا منه فیلزم التکلیف بالمحال واما علی الثانی فلان افعال العباد لما کانت مخلوقة لله تعالی
فلا یکون مقدورا للعبد ویکون مستحیلا منه ودفعه المص بقوله والحق انه لیس بلازم اما من الاول فلان
القدرة انما یجب فی زمان الایقاع حتی یتحقق الامتثال لا زمان التکلیف واما من
الثانی فلان التکلیف عنده لا یتعلق الا بالکسب لا بالایجاد وفیه کلام فی الکلام قال
بعض الاعاظم فینبغی ان ینبه بان الاشعری لا تخلص له عن القول بالتکلیف بغیر المقدور فان الکسب
عنده ایضا من الله تعالی وللعبد قدرة متوهمة فقط لا دخل لها فی شیٔ من الافعال وقالوا ثانیا کلف
ابا جهل بالایمان وهو بالتصدیق بما جاء به النبی صلی الله علیه وسلم ولما کان لقائل ان یقول قد بین فی الوجه
الاول انتفاء اللازم بوجوه متعددة وهذا ایضا من وجوه بیان انتفاء اللازم فکیف جعل دلیلا علحدة دون
الوجوه السابقة اجاب عنه فی الحاشیة بقوله انما جعل دلیلا علحدة لان المستدل ادعی
ان هذا تکلیف بما هو مستحیل فی نفسه لا بما یمتنع او یجب وان کان ممکنا کما فی الاول کذا فی
شرح الشرح انتهت قال فی شرح الشرح دعوی المستدل ان هذا تکلیف بما هو مستحیل فی نفسه لا بما
یمتنع او یجب وان کان ممکنا فی نفسه کما فی الاول وحاصل تقریرهم ان ابا جهل مکلف بان یصدق
الرسول فی جمیع ما جاء به حتی فی قوله تعالی ان الذین کفروا سواء علیهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا یؤمنون فیکون
مکلفا بان یصدقه فی ان لا یصدقه فی شیٔ مما اتی به من الله تعالی وهو محال فقیل لانه تکلیف بالنقیضین
لان التصدیق فی الاخبار بانه لا یصدقه فی شیٔ یستلزم عدم تصدیقه فی ذلک ضرورة انه صدقه فی شیٔ

والتكليف بالشيء تكليف للوازمه مردود بالمنع لاسيما اللوازم العدمية وقيل لانه تكليف بجمع النقيضين اي بالتصديق في حال وجوب عدم التصديق بناء على اخبار الله تعالى بانه لا يصدق وهنه اي من بعض ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم انه لا يصدقه فقد كلفه بان يصدقه في ان لا يصدقه وهو اي وجود التصديق بعدم التصديق انما يكون بانتفاء التصديق فوجود التصديق مستلزم لعدمه وما يكون وجوده مستلزما لعدمه يكون محالا بالذات قال في الحاشية قد يجاب بان ابا جهل انما كلف بالايمان قبل مجيء الخبر بانه لا يؤمن وبعده لا قد سقط عنه التكليف في ذلك بان تكون نزول الاخبار بانه لا يؤمن ناسخا في حقه التكليف الاول قال ولا يخفى ضعفه انتهت وجه الضعف انه لا دليل على سقوط التكليف عن ابي جهل بعد نزول قوله تعالى سواء عليهم الى آخره فهو مكلف قبله وبعده فالتكليف بتصديق ابي جهل بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم انما يكون بانتفاء التصديق منه والمص قد بين وجه الاستلزام بقوله اذ لو كان التصديق لعلم التصديق وصدق به قال في الحاشية المعلقة على قوله وهو انما يكون آه اي تصديقه في انه لا يصدقه يستلزم ان لا يصدقه اذ كل عاقل يعلم تصديقه الواقع منه اذا توجه اليه فعلى تقدير التصديق بعدم التصديق لو لم يكن التصديق معدوما بل كان موجودا فيتعلق التصديق بوجوده بعد توجه النفس ولا يصدق بعدمه فالتصديق بعدم التصديق مستلزم لنقيضه فيكون محالا قال وقع ههنا غلط صريح من التفتازاني في فهم المراد بما في شرح المختصر كما يظهر بالرجوع الى شرح الشرح انتهت اعلم انه قال شارح المختصر ان تصديقه في ان لا يصدقه يستلزم ان لا يصدقه اذ يعلم تصديقه له فيلزم تكذيبه لانه خلاف ما اخبر به وقال شارح الشرح وجه الاستلزام انه اذا صدقه في هذا الاخبار امتثالا للامر بالتصديق فقد علم قطعا انه صدقه وجزم بذلك وهذا الحكم بخلاف ما اخبر به النبي صلى الله عليه وسلم من انه لا يصدقه في شيء اصلا وهو معنى تكذيبه وانما احتاج الى قوله اذ يعلم اي ابو جهل تصديقه للرسول لان التكذيب هو الحكم بكذب المخبر فمجرد التصديق في انه لا يصدقه انما يستلزم كذب المخبر لا تكذيبه لكن اذا علم ذلك وجزم بصدوره هذا التصديق عنه كان حكما بكذب الرسول في اخباره بانه لا يصدقه ولزم تكذيبه لان تصديقه للنبي صلى الله عليه وسلم خلاف ما اخبر به من انه لا يصدقه فيكون الحكم به حكما بوقوع خلاف ما اخبر به النبي صلى الله عليه وسلم وهو معنى التكذيب وانت خبير بان مجرد كون التصديق مستلزما لعدم التصديق كاف في الاستحالة ولا حاجة الى استلزامه التكذيب المفتقر بيانه الى توسط العلم واورد عليه الفاضل ميرزا جان بان ما ذكر في

وجه استلزام تصديقه في ان لا يصدقه بعدم التصديق ليس ظاهر الانطباق على الدعوى ويحتاج في تتميمه الى ان يقال واذا لزم تكذيبه للرسول عليه السلام لزم عدم تصديقه وقوله وانت خبير بان مجرد كون التصديق مستلزما لعدم التصديق كاف في الاستحالة اذ لا حاجة الى استلزام التكذيب يدل على انه لم يجعل قول الشارح اذ يعلم تصديقه آه دليلا على الاستلزام المذكور من ان التصديق بعدم التصديق يستلزم ان لا يصدقه بل على استلزام التصديق في ان لا يصدقه للتكذيب وذلك كما ترى في عدم انطباق الدليل على ما جعل دليلا عليه ثم قال والصواب ان يقرر كلام الشارح هكذا تصديقه في ان لا يصدقه محال لان تصديقه في انه لا يصدقه يستلزم ان لا يصدقه اذ كل عاقل يعلم تصديقه لو وقع منه اذا توجه اليه فعلى تقدير التصديق بعدم التصديق لو لم يكن التصديق معدوما كان موجودا فيتعلق التصديق بوجوده بعد توجه النفس ولا يصدق بعدمه فالتصديق بعدم التصديق مستلزم لنقيضه فيكون محالا وقوله ويلزم تكذيبه بيان لاستلزام التصديق بعدم التصديق للتكذيب بعد بيان استلزامه لعدم التصديق فيكون بيانا آخر لكونه محالا من جهة كونه مستلزما للضده لما ان ما تقدم عليه بيان لكونه محالا من جهة كونه مستلزما لنقيضه والى ما ذكره هذا الفاضل اشار المص في الحاشية بقوله وقد وقع غلط آه والجواب ان لا تكليف لابي جهل الا بالتصديق في احكام الشرع لا في اخبار الشرع وعدم التصديق اخبار منه تعالى اليه صلى الله عليه وسلم وابو جهل وامثاله لم يكلفوا بتصديق هذه الاخبار فلم يكن مكلفا بالتصديق بعدم التصديق المستلزم لعدم الايمان ولما كان لقائل ان يقول التصديق بالاخبار الشرعية غير جائز الترك لاخباره تعالى بانهم لا يؤمنون وكل ما اخبر الله تعالى به فلا بد من وقوعه فعدم التصديق واجب فالتكليف بالتصديق بالاخبار الشرعية تكليف بخلاف ما اخبر الله تعالى به فيكون محالا اجاب عنه بقوله ولا يخرج الممكن بالذات عن الامكان الذاتي بعلم او خبر فامكان الايمان من ابي جهل لا ينافي علمه وخبره تعالى بعدم وقوعه فان العلم والخبر انما يقتضيان كون متعلقهما واقعا لا كونه واجبا ونقيضه ممتنعا وبالجملة الايمان من ابي جهل ممكن ولا يقتضي علمه وخبره تعالى بعدم وقوعه منه ان يكون ممتنعا فلا يلزم التكليف بالمحال وما قيل في شرح المختصر لو علم انه لا يصدقه لسقط منه اي من ابي جهل التكليف قال في شرح المختصر لو كلفوا بالايمان بعد علمهم باخباره بانهم لا يؤمنون لكان من قبيل ما علم المكلف امتناع وقوعه منه ومثل ذلك غير واقع لانه يوجب انتفاء فائدة التكليف وهو الابتلاء لاستحالته منهم لما ذكرتم فلذلك لو علموا لسقط منهم

التكليف لم ينقض به المصنف وقال هو ممنوع فان الانسان لو يترك سدى اي مهملا غير مكلف قال في الحاشية كيف يسقط فان علمه تعالى اذا لم يكن مانعا عن المقدورية والتكليف فاخباره بما في علمه واعلام المكلف به اولى بأن لا يكون مانعا فتأمل انتهت وفيه ان شارح المختصر ليس بقائل بانتفاء القدرة بل انما يقول بانتفاء التكليف لانتفاء فائدته من الابتلاء والامتثال ولا يبقى هذه الفائدة بعد علم المكلف بعدم الوقوع قيل في الجواب في شرح المواقف وغيره انهم لم يكلفوا الا بتصديقه وانه ممكن في نفسه متصور وقوعه الا انه مما علم الله تعالى انهم لا يصدقونه واخبار رسوله كاخباره لنوح عليه السلام بقوله انه لن يؤمن من قومك الا من قد آمن لا انه اخبرهم بذلك ولا يخرج الممكن عن الامكان بعلم او خبر فابا جهل وامثاله لم يكلفوا الا بتصديقه عليه السلام فيما جاء به مما علموا مجيئه به وهذا الخبر ليس مما علموا مجيئه به لانه اخبار للنبي صلى الله عليه وسلم بحالهم وليس من الاحكام المتعلقة بافعالهم فلا يكونون مكلفين بالتصديق بهذا الخبر على التعيين والتفصيل بل

انه مكلف بالتصديق بالجميع اجمالا والتصديق بعدم التصديق انما يستلزم عدم التصديق اذا كان تفصيلا اذ في التصديق الاجمالي لا يلزم العلم بهذا التصديق على وجه الانحياز والامتياز وفي التصديق التفصيلي لابد من علمه على وجه الانحياز والامتياز فلا يلزم طلب المحال اقول في رده التصديق بالجميع

محال منه لانه تحقق التصديق منه وفرض انه لا تصديق منه فتدبر ولما كان لقائل ان يقول ان الاخبار من المخبر الصادق لا يجعل الممكن الذاتي ممتنعا فالتصديق الاجمالي ممكن بالذات وان امتنع بالغير اجاب عنه في الحاشية بقوله توضيحه ان الاجمال اما ان يكون منطبقا على التفصيل ام لا فان لم يكن فليس اجمالا وان كان فيتعلق التصديق بعدم التصديق اجمالا وتعلقه به كذلك يستلزم عدمه اذ لو كان لعلم وقد فرض انه لا يعلم فتأمل فانه دقيق والتحقيق ان الاجمال والتفصيل في التصديق لا يكون الا باعتبار المتعلق فلا يلزم الانطباق بين التصديقين فيجوز ان يكون التصديق الاجمالي ممكنا ومكلفا به ولا يكون التصديق التفصيلي ممكنا ومكلفا به لان في التصديق الاجمالي نحو غفلة عن التفصيل فلا يلزم من التكليف بالتصديق الاجمالي التكليف بالمحال بالذات وان امتنع بالغير ونظيره ان التصديق بالكبرى اجمالا يحصل بالبداهة مع عدم تصديق النتيجة فكما لا استحالة في تحقق وجود الشيء اجمالا مع عدمه تفصيلا فكذا لا مضائقة ههنا في كون وجود التصديق اجمالا ملزوما لعدمه تفصيلا غاية ما يلزم ان يكون الوجود الاجمالي للشيء ممكنا والوجود

التفصيلي محالا ولا استحالة فيه وبهذا ظهر ان ما قيل في تقرير كلام المص ان التصديق الاجمالي غير ممكن والا فلا يخلو اما ان يكون صادقا او كاذبا والثاني باطل بضرورة ان التكليف انما يكون بالتصديق المطابق للواقع والاول يستلزم ان يكون مامورا بالتصديق المستلزم لنفي هذا التصديق فيكون ملزوما للمحال وملزوم المحال محال فيلزم التكليف بالمحال ليس بشيء مسئلة الكافر مكلف بالفروع اي العمليات بلا خلاف

لكن مع انتفاء شرطها وهو الايمان حتى يعذب بتركها كما يعذب بترك الايمان عند الشافعية خلافا للحنفية وقيل للمعتزلة ايضا قال في الحاشية قيل الخلاف مبني على ان ديانة الكافر واعتقاده دافعة للتعرض دون خطاب الشرع عند الشافعية ودافعة للتعرض والخطاب في الاحكام التي تحتمل التغير عند ابي حنيفة ورد عليه بان الخطاب الاقتضائي اما عين التكليف او مساوق له فمن لا يسلم التكليف كيف يسلم الخطاب فالمبني والمبني عليه في حكم واحد على ان الخطاب الاقتضائي مع رفع المؤاخذة غير معقول واجيب بان الكفر في حق سائر الفروع كالاكراه في حقه فكما ان الاكراه على الكفر رافع للتعرض مع قيام الحكم والحرمة اعني الخطاب التحريمي كذلك الكفر رافع للتعرض بالفروع مع بقاء الخطاب بها في حق الكافر اقول الاوجه ان يقال انه اي الخلاف مبني على ان التكليف بالفروع هل هو مطلق اي غير مقيد بحصول الايمان كوجوب الصلوة على المسلم فانه غير مقيد بانه بعد رفع الحدث بل هو مطلق فيجب عليه رفع الحدث او مقيد بحصول الايمان كالنصاب في الزكوة فلا يجب الا بعد وجوده وان كان التكليف واجبا مطلقا لكن التكليف بالفروع انما هو بعد حصوله فالشرط للخطاب بالفروع ليس وجوبه يعني ان الايمان الذي هو شرط للخطاب بالفروع ليس شرطا لوجوب كل واحد من الفروع كالصوم والصلوة وغير ذلك بل الشرط انما هو وجوده كالوضوء فانه شرط لوجود الصلوة دون وجوبها فتامل فانه دقيق انتهت والحاصل ان مبنى الخلاف بين الحنفية والشافعية ان التكليف بالفروع غير مقيد بحصول الايمان كما ان وجوب الصلوة على المسلم غير مقيد برفع الحدث بل مطلق ولذلك حكم الشافعي واتباعه بان الكافر مكلف بالفروع وقالت الحنفية التكليف بالفروع مشروط بالايمان ومقيد به كما ان وجوب الزكوة مشروط بوجود النصاب ومقيد به فلا يجب الا بعده فالتكليف بالفروع لا يصح الا بعد الايمان فالكافر ليس مكلفا بالفروع لان انتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط فالتكليف بالايمان وان كان واجبا مطلقا لكن التكليف بالفروع انما هو بعد حصول الايمان فانه شرط

للخطاب اعني الايمان ليس شرطا لوجوب كل واحد من الفروع كالصلوة والصوم وغيرهما بل شرط لوجوده كما ان
الوضوء شرط لوجود الصلوة لا لوجوبها و قيل بالنهي فقط يعني قد ظن بعضهم ان الكفار مكلفون بالنواهي
دون الاوامر وهذا من بعض الظن لانه لو عار محض هذا في العبادات و اما في العقوبات كالحدود و
والقصاص وغيرها و المعاملات من العقود والفسوخ كالبيع والشراء والطلاق مثلا فاتفاق بيننا
وبينهم لعقد الذمة فيكلون ومائهم كدمائنا واموالهم كاموالنا و في التحرير ان ذلك اي عدم تكليف الكافر
بالفروع مذهب مشائخ سمرقند ومن عداهم متفقون على التكليف بها اي بالفروع والنما
اختلفوا فانه في حق الاداء والاعتقاد معًا او في حق الاعتقاد فقط فالعراقيون اخذوا
بالاول كالشافعية فيعاقبون على تركهما اي يعاقب الكافرون عندهم على ترك الاعتقاد والاداء معا
والبخاريون اخذوا بالثاني فعليه اي يعاقبون على ترك الاعتقاد فقط لا على ترك الاداء وليست
الرواية في هذه المسئلة محفوظة عن ابي حنيفة رح واصحابه استنبطوها من فروعهم قال في الحاشية
اخذوا من قول محمد فيمن نذر صوم شهر ثم ارتد والعياذ بالله لم يلزمه الصوم حال الردة فعلم من قول محمد رح
ان الكفر يبطل وجوب اداء العبادات والحاصل ان محمدا حكم بعدم لزوم الصوم المنذور بعد طريان
الاسلام على الارتداد الطاري عليه فعلم ان الكفر اعني الارتداد ابطل ما كان واجبا قبله من العبادات فلو كان
لازما على ذمته حال الارتداد لكان اداء الصوم واجبا عليه بعد الاسلام فخرج منه عدم مواخذة الكفار بترك
العبادات ولو قيل الردة يبطل القرب والتزام القربة قربة يعني ان التزام القربة وهو
اداء العبادات قربة فيبطل الردة هذا الالتزام لم يلزم ذلك اي عدم المواخذة من حيث الوجوب
والحاصل ان التزام القربة اعني اداء العبادة قربة والردة كما يبطل القربة تبطل هذا الالتزام ايضا ففي حالة
الردة عدم المواخذة بالعبادات من حيث كونها غير واجبة على الكافرين فلم يلزم عدم المواخذة من حيث
الوجوب فلم يخرج من قول محمد عدم المواخذة للكفار بترك اداء العبادات فلا يصح القول باستنباطه
من قول محمد وانت تعلم ان القربة هي سبب الوجوب فاذا ابطل كون الالتزام قربة بالارتداد بطل كونه واجبا
ايضا اذ لا معنى لبطلان القربة مع بقاء الوجوب ثم قال الشيخ سراج الدين قد ظفرت بمسائل
من اصحابنا تدل على ان مذهبهم ذلك اي عدم مواخذة الكفار بترك اداء العبادات وهي كافر دخل مكة
ثم اسلم واحرم لا يلزمه دم لانه لا يجب عليه ان يدخلها محرما يعني ان الكافر اذا دخل مكة ثم اسلم

واحرم للحج لا يلزمه دم للجناية وهي دخول مكة بلا احرام لانه قبل الدخول كان كافرا ولم يكن مسلما فلم يجب
عليه دخول مكة محرما حتى يلزمه الدم بترك الواجب وهذا صريح في ان الكافر غير مكلف بالفروع ولو كان له
عبد مسلم لا يلزمه صدقة الفطر عنه لانها ليست واجبة عليه يعني لا يلزم على الكافر اداء صدقة
الفطر عن هذا العبد لانه لكفره ليس بواجبة عليه لان وجوب صدقة العبد على المولى حكم شرعي وانما لم يجب
عليه لكفره فثبت ان الكافر ليس بمكلف بالفروع ولو حلف الكافر ثم اسلم وحنث فيه لا يجب
عليه الكفارة اي كفارة اليمين اذ اداء الكفارة بالحنث في اليمين من الاحكام الشرعية فاذا لم يجب على الكافر
علم ان الفروع غير واجبة والكتابية المطلقة الرجعية ينقطع رجعتها بانقطاع الدم في الثالثة
لعدم وجوب الغسل عليها بخلاف المسلمة فانه لا ينقطع رجعتها حتى يتفق الانقطاع
بالاغتسال او بمضي وقت الصلوة يعني ان رجلا مسلما اذا طلق امرأته الكتابية طلاقا رجعيا ولم يراجع
فينقطع رجعتها بانقطاع دم هذه المرأة من الحيض الثالث ولا يجوز الرجعة بعدها وتكون بائنة ولا ينتظر
الى الغسل او مضي وقت الصلوة لان الغسل غير واجب عليها بخلاف المرأة المسلمة اذ لو طلقها زوجها
طلاقا رجعيا ولم يراجع حتى انقطع دمها من الحيض الثالث فيجوز رجعتها بعد الانقطاع ولا تكون بائنة
ما لم تغتسل بعد الانقطاع او يمضي عليها وقت الصلوة بعده فعلم من عدم وجوب الغسل بعد
الانقطاع على الكتابية و وجوبه على المسلمة عدم مواخذة الكفار بترك اداء العبادات لكون الغسل
ايضا من الاحكام الشرعية اقول وفيه ما فيه انتهت قيل وجه الاشكال في الاول ان الدم انما يلزم
دفعا للجناية وقد سقط الجناية بسبب الاسلام فان الاسلام يجب ما قبله واما في الثاني فان
المقصود انه لا يجب عليه اداء الصدقة لانتفاء الفائدة اعني الثواب مع الكفر واما في الثالث
فلان الحنث انما يحل اذا كان الايفاء واجبا في ذمته واذ لم يبق الوجوب لم يحل الحنث فلا يثبت
الكفارة واما في الرابعة اعني حديث الانقطاع فينبغي ان يفرض فيمن انقطعت حيضته الثالثة في اقل
من العشرة فانقطاع الرجعة لا يوجد بسبب الا الكفر ولعل الحق ان انقطاع الحيضة الثالثة سواء
كان في العشرة او في اقل منها لا مانع لوجوب الغسل الا الكفر لان المقصود منه اداء الصلوة ولا يمكن
اداؤها مع الكفر كما لا يمكن اداؤها مع الحدث واذا فات المطلوب من الغسل فات الوجوب ايضا
في حال الكفر فيكون الدلالة على المقصود ظاهرا جدا والدليل لنا في وجوب الفروع على الكفار

او لا لو صح التكليف على الكافر بالفروع لصحت عنه ادائها الموافقة الامر يعني لو ادى الكافر
الصلوة مثلا لكان صحيحا لموافقة هذا الاداء بما امر الله تعالى واللازم باطل اتفاقا قلنا منقوض بالجنب
لان الدليل جار فيه بان يقال لو كانت الصلوة واجبة على الجنب لصح ادائها منه في حالة الجنابة
مع انه لا يصح فعلم ان اداء الصلوة ليس بواجب عليه والحل انها اى صحة الفروع انما هي بالشرط
وهو الايمان كالمحدث فان شرط صحة الصلوة منه الطهارة مع كونها واجبة حال الحدث فيجوز ان يكون
الصلوة واجبة على الكافر ويكون صحة ادائها موقوفة على تحقق الشرط اعني الايمان فظهر ان الوجوب
لا يستلزم صحة الاداء بدون تحقق الشرط فالكافر والمحدث سواسيان في الوجوب عليهما وعدم صحة الاداء
منهما بدون الشرط وثانيا انه لو صح تكليف الكافر بالفروع لامكن الامتثال وهو باطل اذ في
حال الكفر لا يستحق الثواب اصلا فلا يترتب ثمرة الامتثال عليه في الكفر اتفاقا وبعده اى بعد الكفر
اذا اسلم الكافر لا طلب لما كان واجبا عليه لان الاسلام يجب ما قبله واذا بطل الامتثال اللازم للوجوب
بطل الوجوب هو المطلوب قلنا الامتثال ممكن حين الكفر ولا يلزم منه وجوده حال الكفر ضرورة ان
الممكن في وقت لا يجب وجوده فيه وانما يلزم لو كان ضروريا في هذا الوقت وان لم يمكن لشرط الكفر
بان يكون الكفر شرطا لامكانه والضرورية الشرطية لا ينافي الامكان الذاتي في هذا الوقت فعدمه
ممكن في هذا الوقت كوجوده وينقض وليلهم هذا بالايمان لجريانه فيه بان يقال الايمان ليس
بواجب على الكافر والا لامكن الامتثال به والتالي بط فالمقدم مثله بيان الملازمة وبطلان التالي
ان الامتثال لا يمكن قبل الكفر لان الكلام فيمن هو كافر من بدو الفطرة ولا بعده لانتفاء الطلب لانه
قد اتى به ولا حالة الكفر والا يلزم اجتماع الايمان والكفر فيلزم اجتماع النقيضين والدليل للنافي ثالثا
انه لو صح تكليف الكافر بالفروع لوجب القضاء لانه انما يجب بوجوب الاداء ويسقط به وههنا قد كان واجبا ولم
يوجد فلم يسقط القضاء مع انه لا يجب القضاء اتفاقا قلنا في جوابه الملازمة ممنوعة وجوب الفروع
ووجوب القضاء ممنوعة فان الاسلام يجب ما قبله من المعاصي فهو كانه قضاء عن الكل
اى عن كل ما فات من الكافر قبل الاسلام فالاسلام كانه قضاء عن كل ما فات فكما يفرغ الذمة
بالقضاء عند عدم الاداء كذلك ذمة الكافر بالاسلام لان الاسلام رافع للمعاصي فلا حاجة الى القضاء
وايضا في القضاء حرج والحرج مدفوع في الشرع ولذلك لم يوجبه الشارع او انه بامر جديد كما في

شرح المختصر ان القضاء انما يجب بامر جديد وليس بينه وبين وقوع التكليف ربط فلا يستلزم احدهما
والحاصل ان القضاء انما يجب بامر جديد ولم يوجد الامر الجديد في حق الكافر فلم يجب القضاء فانتفاء
القضاء لا يدل على عدم الوجوب فان قيل القضاء عام للمومن والكافر فلا معنى لنفي الامر الجديد للقضاء
في حق الكافر يقال النصوص الحاكمة بالقضاء وان كانت عامة للمومن والكافر لكنها مخصوصة بالمومن
بالاحاد والمتواترة المعنى من عدم ايجاب القضاء على الكافر وللمثبت اى لمثبت التكليف للكافر
الآيات منها قوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين وهو ظاهر في
ان السالك في السقر ترك الصلوة وترك اطعام المسكين اى الزكوة والتعذيب الا بالوجوب
فعلم ان الصلوة والزكوة اللتين من فروع الشرع كانت واجبة عليهم ومنها قوله تعالى يا ايها الناس
اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون والعبادة تعم الاصول والفروع وكذا الناس
اعم من المومن والكافر فعلم ان الكفار ايضا مخاطبون بالشرائع وهو التكليف ومنها قوله تعالى
ولله على الناس حج البيت فان الناس عام الى غير ذلك من الآيات والتاويل في الكل
بعيد يعني ان الحمل على المسلمين بعيد قال في الحاشية مثل حمل المصلين على المسلمين او كناية
عن عدم الايمان او بالتخصيص في الناس او المراد بعد حصول الشرط كالاستطاعة في الحج
الى غير ذلك انتهت يعني ان المراد من الآية الاولى من المصلين المسلمون وكذا في لم نك نطعم المسكين
اما على طريق تخصيص العام او على طريق الكناية بان يكون قولهم هذا كناية عن عدم الايمان ووجه البعد
في الآية الاولى انها مكية والزكوة انما فرضت بالمدينة وما سواها من الاطعام مندوب فلا يوجب
تركه السلوك الى السقر فلا يصح تاويله بالزكوة اذ الغرض هو بيان الكفر الموجب للسلوك الى السقر لعدم
علائم الاسلام من الصلوة والاطعام فيكون في الآية كناية عن الكفر لا عن الاسلام والمراد من
الناس في الآية الثانية وكذا في الثالثة المسلمون ووجه البعد ان سياق الآية وسياقها يدل دلالة
ظاهرة على ان الناس على عمومه مسئلة لا تكليف الا بالفعل قيل التكليف عبارة عن ايقاع
المكلف في الكلفة بحسب متفاهم اهل اللغة وفي الشرع عبارة عن الاقتضاء حتما او ندبا المقتضي
لاشتغال الذمة ولا ريب ان الاعدام الاصلية الازلية لا تصلح لان تكون متعلقا لهذين المعنيين
فانها متحققة قبل وجود المكلف وقبل كونه مخاطبا بل لا يصلح لكونه متعلقا بها الا ان يكون تابعا

لقدرة المقدور ومخلوق قائمة او مكسوبا له ولذا ذهب جمهور المتكلمين الى ان لا تكليف الا بالفعل دون عدمه
خلافاً لكثير من المعتزلة فانهم ذهبوا الى تعلقه بالعدم ايضاً وهو اى وجود الفعل في الامر ظاهر وفي
النهي كف النفس عن المنهي قال في الحاشية وما في المختصر ان كون الفعل في النهي كفا يستلزم
سبق الداعية فلا تكليف قبلها تنجيزاً يعني ان كون الفعل في النهي كف النفس يستلزم سبق الحالة
الداعية الى الفعل فيكون هناك امر داع الى صدور الفعل من الفاعل ثم كف الفاعل نفسه عنه ضرورة
انه اذا لم يكن هناك امر داع الى صدور الفعل لم يكن كفا عنه فلا تكليف قبل الداعية تنجيزاً بل تعليقاً
فلا تكليف في النهي بالفعل بمعنى الكف ايضاً ففيه نظر لان العزم اعم وهو المراد انتهت حاصله
ان الواجب على المكلف في النهي عزم الترك وهو المراد من الكف وهو لا يقتضي سبق الداعية ثم لما
كان مرجع النزاع الى ان العدم هل يصلح لان يتعلق به التكليف ام لا وكان بناؤه على كون العدم
مقدوراً او غير مقدور اراد المص تفصيل هذا المقام لينكشف حقيقة الحال فقال لا نزاع في عدم
الفعل بعدم المشية اذ علة وجود الفعل هي المشية فعدم المشية علة لعدم الفعل فان علة العدم
عدم علة الايجاد فالمشية لما كانت علة لوجود الفعل فحين انتفائها انتفى الفعل ضرورة انتفاء
المعلول بانتفاء العلة بل النزاع انما هو في عدم الفعل للمشية المتعلقة به بانه هل عدمه الواقع
بهذه الصفة ام لا وهو اى العدم المذكور الذي يتحقق به الامتثال في النهي ويترتب
عليه الثواب فنحن نقول لا يتعلق به اى بالعدم المشية بالذات لانها اى لان المشية
تقتضي الشيئية والعدم من حيث هو عدم لاشيء محض فلا يصلح العدم لتعلق المشية واورد عليه
بان الاعدام الثابتة تحتاج الى العلة فيمكن تعلق المشية بالعدم الثابت ومعنى عدم شيئيته
انه لا تحقق له في الخارج وذلك لا ينافي احتياجه الى العلة فان الانتزاعيات النفس الامرية
تحتاج اليها فاذا احتاج الى العلة فيجوز احتياجها الى المشية ايضاً فانها ايضاً علة ولم يدل دليل
على ان خصوصية المشية تقتضي الوجود في الخارج فلا سبيل اليها اى الى العدم الا بتعلقها
بما هو وسيلة اليه اى الى العدم وهو الكف والعزم على الترك قال في الحاشية فيه دفع لما
يقال اذا كان المطلوب في النهي الكف فاذا ترك ذلك المطلوب فينبغي ترتب العقاب
كما يجب عليه لا على امر آخر وهو فعل لزوماً اذ ليس مقتضى الشارع فلا ترك الا مطلوب حد ولا عقاب الا بترك مطلوبه

وجه الدفع ان العقوبة مرتبة على ترك الكف بالذات وانما ترتبت على الفعل لانه وسيلة الى تركه
قال بعض الاكابر ان المطلوب هو الكف ولا يلزم منه ان لا يكون المكفوف عنه قبيحاً بل طلب الكف
عن فعل يدل على كونه شنيعاً فاذا ترك المكلف الكف يلزم الاثم لاتيانه بما هو شنيع ايضاً وبالجملة
كون المطلوب واحداً لا يدل على ان لا يترتب على وجود المكفوف عنه عقوبة ويمكن ان يقال
العقاب بالذات انما هو على ما هو قبيح بالذات وليس الا فعل المنهي عنه لا الكف فانه انما طلب
لاجل كونه وسيلة الى عدمه فانما يترتب الاثم على ترك الكف لكونه وسيلة واما ترتبه على الفعل
فبالذات فافهم وهو اى كون الكف الذي هو وسيلة متعلق القدرة معنى مقدورية العدم
لا ان متعلق القدرة بالذات هو العدم وان اثرها الاستمرار لان استمرار الوسيلة يستوجب استمرار
ما هي وسيلة له اعني العدم ولما كان لقائل ان يقول المشية كذا القدرة متاخرة عن العدم فلا يعقل
تاثير القدرة في العدم لقال اعني تاثيرها فيه التاثير فيما هو وسيلة اليه والا فالعدم اصلي واستمراره
بعدم علة الوجود لا بالقدرة التي هي متاخرة عنه قال في الحاشية فيه دفع لما يقال في
دفع الاحتجاج بان الفعل كان معدوماً واستمر وما ثبت قبل القدرة فلا يكون اثراً
للقدرة المتاخرة لان القدرة لا بد لها من اثر يستند اليها وتجدده وقوله من ان اثر القدرة
استمراره اذ يمكنه ان لا يفعل فلا يستمر بيان لما يقال يعني ان اثر القدرة استمرار العدم وبقاؤه
لا نفسه فيمكن للمكلف ان لا يفعل فيستمر عدم الفعل ويمكن ان يفعل فلا يستمر العدم بل يتحقق الوجود
فالمكلف قادر على استمرار العدم وهذا معنى كونه مقدوراً وذلك لانه كما ان العدم الاصلي
معلل بعدم علة الوجود كذلك استمراره معلل باستمرار عدم علة الوجود واذا كان شيء معللاً
بعلة كان ضرورياً فلا يعلل بعلة اخرى والا يلزم استناد معلول واحد الى علتين فاذا كانت علة استمرار
العدم استمرار عدم العلة فليس بصنع العبد مدخل في رفع استمرار العدم فلا يكون الاستمرار مقدوراً
واثر القدرة وما اشتهر ان عدم الفعل قد يترتب على ارادة العدم وقد يترتب على ارادة الوجود
فلا معنى للقول بان عدم الفعل مما لا يتعلق به المشية لانه قد صرح في كتب الكلام بان عدم الفعل
قد يترتب على ارادة الوجود فماول بان المراد من ارادة العدم ارادة الكف المستلزم له
انتهت يعني ان ما هو المشهور غير صحيح بحسب الظاهر فان العدم اصلي واستمراره باستمرار عدم الوجود

فلابد ان یأول بان یراد بالعدم الکف المستلزم له فمتعلق الارادة لیس هو العدم بل هذا الفعل
ولهذا ای لان العدم انما یکون بانتفاء مشیة الوجود والمشیة لا تتعلق الا بالکف عرفوها
ای القدرة بان شاء فعل وان شاء ترک والترک عبارة عن الکف فیکون الفعل هو متعلق
المشیة دون ان شاء لم یفعل او عرفوا بان شاء فعل وان لم یشاء لم یفعل ففسروا العدم
علی عدم المشیة اعلم ان تفسیر القادر بالمعنیین الاخیرین من اصطلاحات الفلاسفة لانهم قالوا معنی قدرة
الله تعالی انه ان شاء فعل وان لم یشاء لم یفعل لکن مقدم الشرطیة الاولی ضروری ومقدم
الشرطیة الثانیة ممتنع واورد علیهم المتکلمون بان هذا المعنی ینفی الاختیار ویوجب الایجاب
فالصواب ما قال المصـ من انه ان شاء فعل وان شاء ترک فالمقدور هو الفعل لا عدمه وقد یقال
ان القائل بان المقدور هو العدم غرضه ان المطلوب المقدور هو الکف بالذات والعدم بالعرض
وان استحقاق الثواب انما یدور علی الکف دون العدم والتکلیف یتصور بان یضع الشارع
بان فعل کذا ان لم یات به العبد فلا ضیر علیه وان اتی فیعاقب فبالعدم موافقة لوضع الشارع
وبالفعل مخالفة له فیعاقب علی الفعل ویثاب علی العدم وذلک لان النهی یدل علی قبح المنهی
عنه وان المباشرة به یستوجب للعقاب کما ان وضع الامر دال علی حسن المامور به واستحقاق المباشر
به للثواب لا ان یکون العبد بحیث یتصف بالعدم ولیس المراد ان العدم هو المقصود بالاخراج
من القوة الی الفعل وکونه متعلق المشیة والقدرة بالذات قیل لا یصح ان یکون المطلوب
من النهی الکف عن المنهی عنه اذ لو کان المطلوب ذلک فحین الغفلة عن المنهی عنه بان
لا یعرف العبد مثلا الزنا وما یتهیأ له دواعیه یلزم فوت الواجب وهو الکف فیعاقب علی
الفوت مع انه لم یقل به احد قلنا فی الجواب لا تکلیف للغافل فحین هو غافل لا یجب علیه شیء
حتی یعاقب بترکه وبعد الشعور یجب العزم ولا یعاقب علی ترکه بناء علی عدم المقدور الواجب
علیه واورد علیه بانه یلزم ان یکون الرجل الشائع للزنا اذا لم یکف عنه ولم یفعل عاصیا والانصاف
الدینی یحکم بخلافه واجاب عنه بعض الاعاظم بان هذا اللازم ملتزم وهذا العصیان مرفوع کما فی
الخبر الصحیح ان الهم بالسیئة لا یکتب ثم قال والحق ان الجواب المذکور تنزلی والحق فی الجواب
ان الکف انما وجب لحصول حکمة عدم المنهی وحین الغفلة اذ قد تحقق عدم الحرام بنفسه سقط الوسیلة

من غیر عصیان لانتفاء سبب الوجوب وهذا الکلام فی غایة المتانة والحاصل ای حاصل البحث
ان الامتثال الذی یترتب علیه الثواب لا یکون الا بالاتیان بالمقدور وهو الفعل فی
الامر والکف فی النهی واما عدم الامتثال الموجب للعصیان فیکون تارة بعدم المقدور کما
فی ترک الواجب فترک الامتثال فیه بعدم الواجب المقدور الذی کان المکلف قادرا علیه
فیکون مقصرا لعدم تعلق القدرة به وتارة بفعل المقدور کما فی فعل الحرام فان فعله شر وعدمه خیر
وقد کسب بالقدرة ما هو شر فیکون مقصرا واما العدم المقدور بالذات المترتب
علیه العقاب فلعدمه ای لکونه معدوما غیر ثابت لا دخل له فی شیء من الثواب والعقاب
فلا یرد ما قیل لو لم یکن عدم الفعل مقدورا لم یترتب الاثم فی ترک الواجب الا بالکف
لکونه مقدورا بخلاف العدم والتالی باطل وجه الملازمة انه لا معنی للمواخذة بما لیس فی قدرة العبد
وجه عدم الورود ما بینه بقوله لان الملازمة بین عدم مقدوریة عدم الفعل وبین عدم ترتب الاثم
بترک الواجب ممنوعة فان الاثم قد یکون بعدم المقدور اذا کان واجبا وان لم یکن
العدم فی نفسه مقدورا قال بعض الاکابر هذا ایضا کشف من جواز ان یکون مؤدی النهی الانتهاء
دون الکف فان الامر مع کون المطلوب منه الفعل کما یدل علی ان انعدام المامور به یستوجب
العقاب یدل علی ان المباشرة بالمنهی عنه یستوجب العقاب وکما ان العدم لیس مطلوبا بالذات
من الامر کذلک الکف لیس مقصودا من النهی بالذات واما وجوب الکف حین زوال الغفلة فهو من
دلیل آخر ولیس النهی دالا علیه بل قصاری امره الانتهاء قالوا ای المعتزلة من ترک الزنا فلم یفعل
یمدح علی عدم الفعل قال الله تعالی واما من خاف مقام ربه ونهی النفس عن الهوی فان الجنة
هی المأوی من غیر ان یخطر بباله فعل ضده والممدوح انما هو الواجب او المندوب واذ لیس عدم
الفعل مندوبا فهو واجب فالعدم فی النهی واجب فبطل القول بان التکلیف لا یتعلق الا بالفعل
قلنا القول بانه یمدح علی عدم الفعل ممنوع بل انما یمدح عادم الزنا للکف عنه ولما کان هو مصاحبا
لعدم الفعل نظن انه الممدوح ولیس کذلک بل الممدوح بالذات انما هو الکف هذه مسئلة تنسب الی
الاشعری ان لا تکلیف قبل الفعل واستدل علی مذهبه بان القدرة عند الشیخ الاشعری مع الفعل
فالفعل غیر مقدور قبل المباشرة فالتکلیف ان کان قبل الفعل یلزم تحقق التکلیف بغیر المقدور وهو

وان كان جائزا عنده لكن قد اتفق جميع الفرق على عدم وقوعه وهذا الاستدلال في غاية الوهن والسخافة
لانا وان سلمنا ان القدرة مع الفعل لكن لا نسلم ان التكليف قبل المباشرة تكليف بغير المقدور
فان حاصل التكليف هو الطلب فمآل الطلب طلب الفعل عند القدرة ولما كان هذا الدليل في غاية الطيا
بين البطلان اشتغل المص ببيان فساد هذا الانتساب وقال هو غلط بالضرورة كيف
يكون هذا الانتساب غلطاً و يلزم على تقدير كونه صحيحاً نفي تكليف الكافر بالايمان بل يلزم نفي
تكليف العاصي مطلقا والتالي باطل وجه الملازمة ان العاصي مطلقا غير مباشر للفعل البتة ولا تكليف
قبل المباشرة واما بطلان اللازم فلان التكليف عبارة عن طلب الفعل والطلب لا يمكن ان
يجتمع مع المطلوب فالتكليف انما يكون قبل الفعل لا معه ايض ولو لم يكن التكليف قبل الفعل
يلزم نفي الامتثال فانه اي الامتثال باختيار الفعل بعد العلم بالتكليف ولا يعلم قبله اذا كان
التكليف مع الفعل لان العلم بوجود الفعل غير معلوم ولا يمكن ان يكون احد الضدين معلوما ولا يكون
الآخر معلوما واذا لم يكن الوجوب معلوما من قبل لم يصح من المكلف اداء الواجب
ضرورة انه متفرع على العلم بالوجوب وهو لم يعلم بعد ومع ذلك اي مع كون هذا المذهب باطلا
قد تبعه جماعة منهم صاحب المنهاج ولله در الامام اي امام الحرمين حيث قال هذا مذهب
لا يرتضيه عاقل لنفسه وقال الآمدي في الاحكام التكليف ثابت قبله اي قبل الفعل و
لا ينكره الاشعري وينقطع بعده ايض اتفاقا بين الاشاعرة وغيرهم وانما الخلاف في
ان التكليف هل هو باق حال حدوثه اي حدوث الفعل قال به الاشعري وهو باطل لانه اي
التكليف حال الوجود كما يقول الطلب باق حين وجود المطلوب كما نرى لان الطلب انما
يكون عند التردد في الايقاع ولا معنى للتردد حال الوجود واذا الطلب يقتضي عدم الوجود والحدوث يقتضي
الوجود وفيهما من التناقض ما لا يخفى واذا كان التكليف حال الحدوث يلزم اجتماعهما فيلزم اجتماع
النقيضين قال في الحاشية وهذا اي ما ذكر في الكتاب معنى قول ابن الحاجب واراد
ان تنجيز التكليف به باق فتكليف بايجاد الموجود وهو محال فلا يرد ما في
شرح الشرح وتبعه ابن الهمام ان هذا مغلطة فان المحال ايجاد الموجود بوجود سابق لا بوجود
حاصل بهذا الايجاد وعبارة شرح الشرح هكذا ما ذكره في امتناع بقاء تنجيز التكليف حال حدوث الفعل

من انه تكليف بايجاد الموجود وهو محال فمغلطة فان المحال ايجاد الموجود بوجود سابق لا بوجود حاصل
بهذا الايجاد ومنشأ ذلك اي منشأ ايراد شرح الشرح ارجاع الضمير اي ارجاع ضمير هو في
قول ابن الحاجب وهو محال الى الايجاد لا الى التكليف فتامل انتهت يعني ان هذا
الايراد انما نشأ من ارجاع ضمير هو في قول ابن الحاجب وهو محال الى ايجاد الموجود وان ارجع
الى التكليف والتكليف طلب والطلب يستدعي مطلوبا غير حاصل وقت الطلب فطلب ايجاد
الموجود حين الطلب محال وان كان وجوده بهذا الايجاد وقال الفاضل ميرزاجان في حواشي شرح
المختصر يمكن ارجاعه الى ايجاد الموجود وتوجيهه بان يقال لو كان التكليف باقيا عند وجود الفعل وحدوثه
وهو يستدعي مطلوبا غير حاصل عند الطلب فالتكليف المقارن لزمان وجود الفعل تكليف بايجاد
ما قد وجد قبل هذا الايجاد وهو زمان هذا الايجاد وهو زمان التكليف ولا طلب فاستبان ان
ما قال شارح الشرح من المغلطة لا ما قال ابن الحاجب وقد يوجه كلام الاشعري بانه اراد من
التكليف الايقاع في المشقة كما هو حقيقته ولا ريب في ان الممتثل واقع في المشقة وهو موقع فيها
فالتكليف بهذا المعنى متحقق حال الوجود والبقاء ايض وقد يقال ان حقيقة التكليف يرجع الى
استحقاق الثواب باتيان المامور به والعذاب بتركه ولا ريب في وجوده حال البقاء ايض وقد
يقال ان مدار التكليف اشتغال الذمة وهو متحقق حال الوجود ولعل هذا غير تام فان اشتغال الذمة
بالامر المتحقق غير معقول فافهم وما يقال لتصحيح مقاله ان التكليف متعلق بالمجموع من الفعل وهو
يحدث شيئا فشيئا فيلزم مقارنته اي مقارنة التكليف بالحدوث اي بحدوث الفعل
ولا يلزم طلب الموجود لانه انما يوجد اذا وجد الجزء الاخير ففيه انه لا يتم في الآنيات لانها انما تحدث
دفعة لا شيئا فشيئا فليس لها الا آن الحدوث فاسد لان الفعل اذا كان منفعلا قابلا
للانقسام الى الاجزاء كان الطلب المتعلق به محللا الى الاجزاء وكل جزء منه مسبوق بجزء من الطلب
فطلب الجزء الاول ان كان معه فيلزم طلب المطلوب الحاصل والا فلا نزاع قال بعض الاكابر ان الطلب
وان كان محللا الى الاجزاء لكن الطلب انما هو للمجموع والفعل المتدرج شيئا فشيئا يصح ان يكون
متعلق الطلب في اول زمان وجوده والتفصيل ان الزمان ان كان مؤلفا من الاجزاء الغير المتجزية
كما يراه المتكلمون فيصح ان يكون الطلب لمجموع الفعل بالذات في اول جزء من زمان وجود الفعل

وان لم يكن مؤلفا من تلك الاجزاء كما يراه الفلاسفة فتعلق الطلب حينئذ بالآن بعد الآن الذي فيه عدم الفعل معقول وفيه ان الطلب ان كان متعلقا بحدوث المجموع فان حدوث الجزء الاول ليس ان حدوث المجموع وان كان متعلقا بان حصول جميع اجزائه فظاهر ان الطلب ينقطع قبل الجزء الاخير والا يلزم الطلب بعد حصول المطلوب ولا يخفى ما في الطلب والحصول من المنافاة قالوا اى الاشاعرة مستدلين على بقاء التكليف اى حال الوجود ان الفعل مقدور حينئذ لانه اى المقدور اثر للقدرة وهو اثرها حين الوجود فيصح التكليف به لانه اذا كان اثر القدرة كان مقدورا واذا كان مقدورا تعلق به التكليف البتة اذ لا مانع من التكليف الا عدم القدرة وقد انتفى هذا المانع قال في الحاشية لا يقال لو كان عدم القدرة مانعا لزم ان لا يكون التكليف ثابتا قبل الفعل عند الاشعري لان القدرة عنده انما هي معه يعني ان الاشاعرة قالوا بثبوت التكليف قبل الفعل واذا كان عدم القدرة مانعا عن التكليف يلزم ان لا يكون التكليف ثابتا قبل الفعل اذ القدرة عند الاشعري انما هو مع الفعل وليس قبله فلا يكون التكليف قبل الفعل لوجود المانع عنده وهو عدم القدرة قبله مع انهم قالوا بالتكليف قبل الفعل لانا نقول المانع عدم القدرة في زمان ايقاع الفعل ولا وجود للمانع قبله فتدبر انتهت يعني ان المانع من التكليف هو عدم القدرة في زمان ايقاع الفعل فانتفاء القدرة قبله مع وجودها في زمان الايقاع لا يمنع التكليف به فالمانع ليس بموجود قبله قلنا لا نسلم انه اثرها فانه لا تأثير للقدرة عندكم في الافعال لا في الايجاد ولا في الكسب ولما كان هذا الجواب مع كونه جدليا غير تام لان المنتفي هو التأثير الحقيقي لا الوهمي الصوري وهو متحقق البتة وهذا القدر عندهم مدار التكليف اردفه بمنع آخر بعد تسليمه فقال ولو سلم ان الفعل اثر القدرة بناء على التأثير الصوري الوهمي فلا نسلم انه يستلزم المقدورية اى كون الفعل مقدورا لان الفعل يجب بالاختيار لان الشيء ما لم يجب لم يوجد وكلما هو الواجب خارج عن تأثير القدرة قال في الحاشية يمكن دفع الاول بان المنفي التأثير الحقيقي والمثبت بمعنى وجود القدرة المتوهمة مع الفعل ودفع الثاني بانه لا وجوب عندهم عقلا ولهذا جوزوا تخلف المعلول عن العلة التامة ولهذا قدحوا في دليل قدم العالم كما بين في موضعه انتهت يعني ان الاشعرية قائلون بوجود المعلول من غير ان يصير وجوده واجبا بناء على انهم قالوا الواجب تعالى فاعل مختار يرجح احد المتساويين بارادته واختياره ومن ثمة قالوا

بحدوث العالم وقدحوا في دليل الحكماء على القدم بان ما كان الواجب علة تامة له يجب وجوده فيكون قديما بالزمان وحادثا بالذات بان العلة التامة اذا كانت فاعلة بالاختيار والارادة فلا يجب شيء بوجودها اصلا بل يقع المعلول في اى وقت شاء فلا يلزم القدم والمصنف لم يكتف بالمنع الثاني واردفه بالثالث فقال ولو نسلم ان كون الفعل اثرا للقدرة يستلزم كونه مقدورا فلا نسلم انه لا مانع من التكليف الا ذلك بل المانع من التكليف حين وجود الفعل لزوم طلب الموجود وهو باطل كما سبق مسئلة القدرة شرط التكليف اتفاقا بين اهل السنة فقبل الفعل عندنا و عند المعتزلة ومعه اى مع وجود الفعل عند الاشعرية قيل معنى الشرط عندهم ان لا يوجد المشروط بدونه ولا يستلزم وجوده وجود المشروط والشرط بهذا المعنى قد يكون سابقا على وجود المشروط كالمنشار للسرير وقد لا يكون بل يلزم مجامعته لوجود المشروط اذا عرفت هذا فاعلم انهم اتفقوا على ان القدرة شرط للتكليف بهذا المعنى فان قيل قد سبق من المصنف ان التكليف بالممتنع جائز عند الاشعري فلا معنى لكون القدرة شرطا للتكليف به يقال لعل المصنف لم يعتد بهذا الانتساب الى الاشعري لنا اولا انها اى القدرة شرط الفعل اختيارا وهو اى ما هو شرط للفعل الاختياري قبل المشروط تدبر قال في الحاشية لك ان تقول ان شرط الفعل اختيارا هو صحة الفعل بالقدرة لا القدرة نفسها ولا شك ان كون الفعل مما يصح ان ما يتعلق به القدرة مقدم على الفعل انتهت يعني ان شرط الفعل انما هو صحة تعلقه بالقدرة وهي متقدمة وكون نفس القدرة شرطا ممنوع وفيه ان الفعل مستند الى القدرة بواسطة الارادة فيكون موقوفا عليهما ولو بالواسطة ولا يجب الفعل بهما وهذا هو معنى الشرط فتكون القدرة شرطا للفعل ايضا كما انها شرط للارادة فيكون القدرة نفسها ايضا شرطا فان قيل الشرط لا يلزم ان يتقدم على المشروط زمانا ضرورة ان تقدم الشرط على المشروط انما هو بالذات لا بالزمان ايضا يقال القدرة شرط بالمعنى الاول ولا بد فيه من التقدم الزماني وثانيا ان القدرة لو كانت معه اى مع الفعل لزم عدم كون الكافر مكلفا بالايمان قبله لانه غير مقدور له في تلك الحالة اى حالة الكفر فان القدرة مع الفعل وليس هناك فعل ولا معنى للتكليف بغير المقدور وبطلان التالي ظاهر فان ابا جهل مثلا مذموم في الشرع وغير المكلف غير مذموم قال في الحاشية يعني لو لم يكن القدرة التي هي شرط التكليف قبل الفعل بل مع

لزم انتفاء المعصية عن الكافر الذى مات على الكفر لانها فرع التكليف ولا تكليف لانه فرع وجود
الشرط ولا شرط لانه مع الفعل ولا فعل بالفرض واذا تقرر الكلام هكذا فاندفع انه لا يلزم
من عدم المقدورية فى تلك الحالة عدم التكليف فيها انتهت وجه الاندفاع ان المقدورية شرط
للتكليف اتفاقاً فاذا انتفت بالكلية قبل الفعل نظراً الى مذهبهم ومعه نظراً الى انه لم يوجد اصلا
انتفى التكليف قطعاً وحين انتفاء التكليف يلزم انتفاء المعصية واذا انتفت المعصية انتفى الذم
مع انه مذموم فى لسان الشرع فاجيب عن الاستدلال الثانى من قبل الاشاعرة بان شرط
التكليف عندنا ان يكون هو متعلقاً للقدرة وضده كذا فى المواقف يعنى ان شرط التكليف
عند الاشاعرة ان يكون الفعل متعلقاً للقدرة او ضده متعلقاً بها ففى حال الكفر وان لم يكن الاسلام متعلقاً
للقدرة لكن الكفر الذى هو ضده متعلق بها واعترض عليه بانه على هذا يكون تكليف العاجز واقعاً
عندهم قاطبة فلا يصح نسبة الخلاف فيما بينهم كما سبق واجيب عنه بان الخلاف المنقول فيما بينهم فيما
سبق كان فيما كان المكلف عاجزاً عنه وعن ضده واما الاتفاق ففيما عجز عن ايمانه فلا منافاة
اقول فى تزييف الجواب المذكور ان الايمان من الكافر لا يكون مقدوراً له مع انه ليس كخلق
الجواهر اتفاقاً لانا نعلم بالضرورة ان ايمان الكافر مما يتمكن العبد عليه وخلق الجواهر لا يتمكن عليه
اصلا بل الكافر عندنا كالساكن القادر على الحركة بلا مانع وعندهم كالمقيد فان المقيد له
قدرة وارادة لكن بعروض المانع يمنعه عن الحركة فلاجل هذا العارض لا يقدر عليها لا اى ليس
الحال على هذا المنوال بل الكافر عندنا كالمقيد لكونه قادراً على الفعل اعنى الايمان لكن رسوخ
العقائد الباطلة التى هى المانع مانع عن ذلك وعندهم الكافر كالزمن من الذى لا يقدر على الحركة
بوجه والتفرقة بين المقيد المتمكن عن الفعل والزمن العاجز عنه ضرورية وانكارهم التفرقة بينهما
مكابرة والملخص ان القول بكون شرط التكليف مقدورية احد الطرفين يستلزم ان يكون الايمان
غير مقدور فيكون مثله مثل الحركة من الزمن والتفرقة بديهية قال بعض الاكابر ان الدلائل التى دلت
على ثبوت شرائط القدرة انما يدل على ان يكون المكلف به مقدوراً فان قوله تعالى لا يكلف الله
نفساً الا وسعها شاهد ذلك فالتعميم غير مفيد لا يتضح فائدة بل يلزمه فعوله ليس كخلق الجواهر فالواضح
اثبات مذهبهم ادلانها اى القدرة متعلقة بالمقدور تعلق الضرب بالمضروب

فان الضرب مصدر لاسم مفعول منه اعنى المضروب كذلك القدرة ووجود المتعلق بالكسر بدون المتعلق
بالفتح محال قلنا اولا هذا الدليل منقوض بقدرة البارى تعالى اذ يلزم ان يكون قدرته تعالى
مقارنة مع الفعل مع ان الامر ليس كذلك والا يلزم قدم العالم ضرورة كون القدرة قديمة وهى
جامعة مع الفعل فيلزم ان يكون الفعل قديماً وهو يستلزم كون المفعول قديماً وقدم العالم باطل عند اهل الاسلام
كافة قال فى الحاشية اقول هذا يؤيد ما ذكره الامام الرازى من الجمع بين المذهبين
ان القدرة تطلق على مجرد القوة التى هى مبدأ الافعال المختلفة ولا شك ان نسبتها
الى الضدين سواء وهى قبل الفعل وتطلق ايضاً على القوة المستجمعة لشرائط التاثير ولا شك
انها لا تتعلق بالضدين معا بل هى بالنسبة الى كل مقدور وغيرها بالنسبة الى المقدور الآخر وانها مع الفعل
فلعل الشيخ الاشعرى اراد بالقدرة القوة المستجمعة والمعتزلة مجرد القوة الفعلية — محصله ان للقدرة
معنيين الاول ما تكون مبدأ للافعال المختلفة وهى لا محالة قبل الفعل ونسبتها الى الفعل وضده على السواء فانه كما تتعلق
بالفعل تتعلق بضده ايضاً والثانى القوة المستجمعة لشرائط التاثير فهذه القدرة تكون مع الفعل لا قبله ولا تتعلق بالفعل و
ضده معا بل هى بالنسبة الى كل مقدور من الفعل وضده غيرها بالنسبة الى المقدور الآخر والقدرة بهذا المعنى تكون متعلقة
بالفعل ولا تكون متعلقة بضده فمراد الاشعرى بقوله القدرة مع الفعل القدرة المستجمعة لشرائط التاثير ومراد المعتزلة بقولهم القدرة
قبل الفعل مجرد القوة الفعلية ولا ريب فى انها قبل الفعل فالنزاع يرجع الى النزاع اللفظى ولا يخفى عليك انه يندفع
به النقض بقدرة البارى ايضاً تقريره النقض ان قدرة البارى تعالى قديمة وهى مجامعة مع
الفعل فيلزم قدم العالم وجه الاندفاع ان القدرة كما عرفت تطلق على معنيين احدهما مطلق القوة
التى هى مبدأ الافعال وثانيهما القوة المستجمعة لشرائط التاثير والذى قال الاشعرى انها
مع الفعل هى الثانية والتى قالت المعتزلة بتقدمها على المقدور هى بالمعنى الاول والقدرة بهذا
المعنى لا تقتضى ان يكون وجود المقدور معها حتى يلزم قدم العالم والتى تقتضى ان تكون وجود المعلول
معها هى بالمعنى الثانى وهى ليست بقديمة حتى يلزم قدم العالم ولا يحتاج الى جواب ضعيف
ذكروه من ان الفعل فى الازل غير ممكن فلا يتعلق به القدرة القديمة انتهت وفيه ان
النقض غير مندفع لان القدرة التامة الالهية ان كانت قديمة يلزم قدم العالم وان كانت حادثة
يلزم الاستكمال بالغير ولا مخلص الا بالقول بتجويز تخلف المعلول عن العلة التامة المستجمعة لشرائط

التاثیر وارتفاع الموانع اذا کانت مختارة فهی تؤثر لما یشاء وبالجملة یجوز تخلف المعلول عن العلة التامة
المستجمعة لشرائط التاثیر انما تعلق الارادة الازلیة بوجود المعلول فیما لا یزال اذ وجود المعلول فی الازل
غیر ممکن فیوجد حسب ما تحققت الارادة فلو وجد من قبل لزم التخلف فان العلة انما اقتضت وجود المعلول
فیما لا یزال وما لا ان المعلول لنقصان ذاته غیر ممکن الوجود فی الازل فلا یفیض الفاعل وجوده فی
الازل وانما یفیض وجوده فیما لا یزال علی وفق استعداد مادته فظهر ان قول المصنف فی الحاشیة ولا یحتاج
الی جواب ضعیف آه لیس بشیء بل یحتاج الی ذلک الجواب قطعا ولهذا المبحث تفصیل مذکور فی
علم الکلام قلنا فی الجواب اولا انه منقوض بقدرة الباری لجریان الدلیل فیها بان یقال
قدرة الباری تعالی یتعلق بالمقدور کتعلق الضرب بالمضروب فیلزم ان لا یوجد بدون المتعلق فیکون
معه مع انها لیست معه والا لزم قدم العالم ضرورة ان القدرة قدیمة وهی مجامعة مع الفعل فیلزم کون
الفعل قدیما فیکون المفعول ایضا کذلک هو خلاف ما ذهب الیه المسلمون کافة ولا نسلم ان تعلق القدرة
بالمقدور مثل تعلق الضرب بالمضروب بل القدرة صفة حقیقیة لها صلاحیة التعلق فلا یستدعی
وجود المقدور حتی یلزم قدم العالم وقالوا ثانیا انها ای القدرة عرض وهو لا یبقی زمانین فالقدرة
لا یبقی زمانین فلو تقدمت القدرة علی الفعل لعدمت لعدم بقائها فلم یتعلق بالفعل فلم یکن
لخلق القدرة فائدة قلنا عدم بقاء العرض زمانین غیر مسلم ولو سلم عدم البقاء للاعراض
فالشرط للتکلیف الطبیعة الکلیة التی تبقی بتوارد الامثال وان لم تکن افرادها الشخصیة باقیة
وتلک الطبیعة متقدمة علی الفعل لا الشخص المعین وقیل الدلیل منقوض بالفعل الممتد کالحرکة فانه یلزم ان
یکون القدرة التی هی شرط هذا الفعل مقارنة معه ولکونه تدریجی الوجود لا یقارن معه واجاب عنه المص
فی الحاشیة بقوله ولا ینتقض بالفعل الممتد لانه کما یحدث تدریجا فکذلک القدرة یحدث بها لکون تدریجیة
فتحقق المقارنة وفیه ما فیه انتهت وجهه ان البدیهة شاهدة بان القدرة التی هی من صفاتنا
لیست بتدریجی الوجود بل هی صفة قائمة بنا ولیست غیر قارة الا ان یقال الضرورة فی محل الخلاف غیر
مسموعة وقالوا ثالثا لا یمکن الفعل قبله ای قبل نفسه لان تقدم الشیء علی نفسه محال فلا یکون الفعل
مقدورا قبل نفسه والمحصل انه لو کانت القدرة قبل الفعل فالفعل معدوم فیکون القدرة [illegible]
والشیء لا یکون ممکنا مع عدمه فیکون محالا وهو غیر مقدور وهو باطل کما تری اما اولا فلان وجود الشیء

قبل نفسه وان کان محالا لکن تقدم امکانه غیر مستحیل وهذا یکفی لتعلق القدرة فی زمان وجوده واما ثانیا
فلان المستدل لم یفرق بین کون الفعل مع العدم غیر ممکن وکونه فی زمان العدم غیر ممکن والاول حق
والثانی کاذب واللازم هو الاول دون الثانی فرع القدرة یتعلق بالامور المتضادة کالقیام
والقعود والحرکة والسکون وغیرها خلافا لهم ای للاشاعرة فانهم لا یقولون بتعلق القدرة بالامور
المتضادة لا معا بان یکون نسبة القدرة الی الضدین علی السواء ولا بدلا بان یتعلق اولا
بضد ثم یتعلق بآخر بل قدرة الحرکة مغایرة لقدرة السکون فان القدرة عندهم مع الفعل غیر متقدمة
علیه فعلی تقدیر تعلقها بالضدین معا تکون معهما فیلزم اجتماعهما وعلی تقدیر تعلقها علی وجه البدلیة
فالقدرة المتعلقة بالضد الموجود اولا لو کانت متعلقة بالضد الموجود آخرا یلزم تقدم القدرة علی
المقدور واما المعتزلة فلما کانت القدرة عندهم عبارة عن صلاحیة التعلق بالفعل فهی متقدمة علیه
وتصلح للتعلق به فی زمان وجوده فلا مضائقة فی تعلقه بالضدین معا وبدلا فافهم مسئلة تم الحنفیة

القدرة المشروطة فی التکلیف الی ممکنة مفسرة بسلامة الآلات وصحة الاسباب

تفسیرا باللازم فان القدرة صفة حقیقیة للقادر بها یتمکن علی ان شاء فعل وان شاء ترک ویلزمها
سلامة الآلات وصحة الاسباب ضرورة ان الامتثال بالفعل لا یمکن بدونها قال فی الحاشیة
لانها ادنی ما یتمکن به المامور من اداء المامور به بدنیا کان او مالیا ولا شک ان سلامة
الآلات وصحة الاسباب لازمة لها ودلیل لوجودها فاقیمت مقامها فی تعلق الاحکام ثم لما کان
من الممکنة الزاد والراحلة عندهم مع انه یمکن الحج بدونهما ازاد صدر الشریعة من غیر حرج غالبا
یعنی ان الزاد والراحلة من القدرة الممکنة للحج عند الحنفیة مع انه یمکن الحج بدونهما والقدرة الممکنة
المشروطة فی التکلیف عبارة عما لا یمکن الفعل بدونه فیلزم خروجهما من القدرة الممکنة فوجب ان یقال
ان الحج انما یجب بقدرة میسرة اذ یشترط فیه القدرة علی الزاد والراحلة وهما زائدتان علی اصل القدرة
فتفصی عنه صدر الشریعة بان زاد فی تفسیر القدرة الممکنة لفظ من غیر حرج غالبا وعلی هذا القدرة الممکنة
عبارة عن ادنی ما یتمکن به المامور من المامور به بدنیا کان او مالیا من غیر حرج غالبا والمراد به ان لا یکون
للمامور تعب ومشقة فی اداء المامور به فی الاغلب فیکون الزاد والراحلة من الممکنة بهذا المعنی اذ الغالب
ان سفر الحج للبعید عن الکعبة بدونهما یفضی الی الحرج والمشقة وان امکان تحمل التمکن علی العادی فی

جنس المکلفین و قدرة البعض علی المشی کعدم تضرر البعض بالصوم فی السفر انتهت والحاصل
ان المعتبر وجود التمکن العادی فی جنس المکلفین لا فی اشخاصها والقادر علی المشی وان کان لا یوجد فیه
التمکن علی المشی لکن لا یوجد التمکن فی العاجز عن المشی المکلف بالحج فقدرة المشی حالة الحال من لا یتضرر
بالصوم فی السفر فهذا البعض وان لم یتضرر بالصوم فی السفر لکنه رخص بسبب التضرر فی الجنس دون الشخص
و الی قدرة میسرة فاضلة ای زائدة علیها ای علی الممکنة فضلا منه تعالی بالیسر فهی
قدرة یتمکن بها العبد من الفعل مع الیسر کالقدرة المشروطة فی ایجاب الزکوة من المال النامی
الفاضل عن الحوائج الاصلیة الذی حال علیه الحول فهی زائدة علی الممکنة و الاولی ای الممکنة
شرط لاداء کل واجب لکن امکان الفعل بها ای بهذه القدرة مع العزم وهو ارادة الفعل غالبا
فالواجب الاداء عینا لامکان الاداء وحصول موجبه ولا موجب للانصراف عنه الی القضاء فان
فات الواجب من المکلف بلا تقصیر منه بان نام حتی انقضی الوقت لم یأثم ووجب القضاء
علیه ان کان له ای لهذا الواجب خلف کما قال رسول الله صلی الله علیه وسلم من نام
عن صلوة او نسیها فلیصلها اذا ذکرها فینتقل الی الخلف وهو القضاء والا ای وان لم یکن له
خلف کصلوة العید فلا قضاء لانتفاء الخلف و لا اثم لکونه متفرعا علی التقصیر وان قصر
فی اداء الواجب وفوته باختیاره بان جاء الوقت ولم یصل مع التذکر وعدم المانع اثم مطلقا
سواء کان لهذا الواجب خلف او لا وانما یجب الاداء فی الاول فقط وان لم یمکن الفعل بها مع العزم
غالبا وجب الاداء لکن لا بعینه بل لینتقل الی الخلف اعنی القضاء لیترتب القضاء علیه
کالاهلیة فی الجزء الاخیر من الوقت ای الجزء الذی لا یسع الواجب کاسلام الکافر
وبلوغ الصبی وافاقة المجنون وطهارة الحائض فی الجزء الاخیر من وقت الصلوة بحیث لا یسع ادائها
فیجب الصلوة علی کل واحد منهم فی حق القضاء لا الاداء خلافا لزفر لاعتباره قدر ما یتخلله فان الجزء
الاخیر الذی لا یتخلله لا یقدر فیه العبد علی الفعل وغیر المقدور غیر مکلف به فلا یکون واجبا فلا یلزم القضاء فانه
فرع الاداء و قال فی التحریر انما یجب علی هؤلاء لانه لا قطع بالجزء الاخیر لامکان الامتداد
بایقاف الله تعالی الشمس کما حکی عن سلیمان علیه الصلوة والسلام وعن یوشع علیه السلام وعند
قیام الاحتمال وتوهمه لا یقطع بالتضییق وعلی تقدیر القطع یقع التناقض فان القطع عبارة عن عدم

احتمال النقیض سواء کان احتمالا وقوعیا او عقلیا فیندفع ما قال المصر رد المافی التحریر بقوله اقول یلزم
ان لا یقطع بالتضییق فی شیء من الاوقات اصلا لان کل وقت یفرض یمکن ان یمتد بوقوف
الشمس و التالی باطل لان الشرع قد حکم بتضییق الوقت اذا قربت الشمس من الافق فثبت انه
قد یقطع بتضییق الوقت عند الجزء الاخیر من کل صلوة وجه الاندفاع ان احتمال الامتداد احتمالا
وقوعیا ینافیه ولم یصح علی امتناع ذلک وعلی ارتفاع هذا الامکان الذاتی بل الوقوعی دلیل بعد والبقاء
اما ان یکون بازدیاد الاجزاء فینسخ الوقت و لا نزاع فیه فان الکلام فی الجزء الاخیر
وعلی هذا التقدیر لم یبق الاخیر اخیرا وانما الکلام فی التضییق لا التوسعة او الامتداد بالمد والبسط
بان یبسط الجزء الاخیر الذی هو الجزء الذی لا یتجزی ویمتد فیلزم بطلان القول بالجزء لان
الامتداد یوجب الانقسام واورد علیه بانا نختار الشق الاول ونقول الامتداد انما هو بازدیاد الاجزاء
کازدیاد وقت الظهر فی الصیف من الشتاء وقوله لا نزاع فیه فی حیز المنع بل النزاع انما هو فیه اذ الکلام
فی الوقت المظنون اخیرا وبالجملة الاخیر غیر معلوم لتجوز ان یکون وسیعا وهو لا یمنع الوجوب وایضا
المناط للتکلیف هو الجزء الاخیر الواقعی لا الاخیر العلمی ولا یمتد ما هو اخیر فی الواقع والا لا یکون
اخیرا الا بحسب الظن فقط وانما قال المناط هو الجزء الاخیر الواقعی لان محل الخلاف انما هو الذی صار
اهلا فی الاخیر الذی لا یسع الاداء فی نفس الامر ولا یخفی ان عدم القطع بالاخیر غیر نافع وفیه انه لا یتم الا اذا کانت
الاحکام منوطة بالامور الواقعیة وهو غیر مسلم بل مناطها الظن فان ظن ان الوقت ضیق لا یجب الاداء
والقضاء لا یترتب الا علی وجود القدرة المتوهمة وتوهم القدرة هو الکافی فی الوجوب لیترتب علیه
القضاء فالاولی ان یقال فی توجیه مذهب الحنفیة لا قطع لامکان البقاء فیمکن ان یکون
الاخیر باقیا و تسع الواجب ولما کان لقائل ان یقول البقاء غیر نافع فان الفعل اذا کان ممتدا
کالصلوة کیف یحصل فی هذا الجزء الصغیر قال و بطلان انطباق الکبیر علی مثل هذا الصغیر ممنوع
قیل یؤیده هذا المنع ان الزمان القلیل یسع الحرکات الکبیرة والصغیرة واذا جاز انطباق الکبیر والصغیر
علی زمان واحد فلیجز انطباق احدهما علی الآخر ایضا والافعال اما حرکات او مصاحبة لها فاذا زمان
الواحد اذا کان تسع الحرکات الکبیرة والصغیرة فیجوز ان تسع الافعال الکبیرة والصغیرة ایضا قال
فی الحاشیة ان قیل لزوم المحذور الاول وهو لزوم عدم القطع بالتضییق لاحتمال الامتداد

مع كونه مقطوعا باق بعد اسے بعد هذا التوجيه ايضاً قلنا القطع بالتضييق فرع القطع بوجود
الاخير لا قطع انقضائه ولذلك كان ذلك القطع مقارنا للاخير فتأمل انتهت قال
بعض الاكابر ق ان مدار عدم القطع بالانقضاء على امكان سكون الشمس مثلا في موضع وهذا كما يفضي
الى عدم القطع بالانقضاء يفضي الى عدم القطع بالاخير والتضييق فيلزم المحذور البتة وهذا كله جدل
قال بعض الاكابر ق حاصل ما في التحرير ليس الا ان الامتداد ممكن وليس الامتداد الابقاء ما حد به الشرع
الوقت كبلوغ الظل المثلين فانه يمكن ان يسكن الشمس فلا يبلغ المثلين الا بعد احيان فان اراد
بامكان البقاء امكان بقاء ما حد به الشرع كوصول الشمس الى موضع فهو الذي في التحرير فيرد
عليه ما اورد على ما في التحرير وان اراد امكان جزء من الوقت فهذا غير معقول فان الزمان
غير قار عند الكل هذا ما يتعلق بالدليل واما اصل المطلوب فلا يجدل فيه ان امكان سكون الشمس
وان كان احتمالا صحيحا لكنه مخالف للعادة المستمرة خارج عن الوسع فايقاع الفعل في الاخير اذا
كان خارجا عن وسع العبد عادة كان التكليف به تكليفا بالمحال العادي وقد سبق انه كالتكليف
بالممتنع لذاته محال وعلى هذا فمذهب زفر والشافعي اظهر والحق القول بترتب القضاء اما على نفس
الوجوب كما في النائم يعني ان القضاء مبني على اصل الوجوب وهو لا يقتضي القدرة على الفعل وامكان وجوده
كما في النائم والمغمى عليه فان في الجزء الاخير تجب الصلوة باصل الوجوب ولا قدرة للمكلف على الفعل
فيه لانه لا يسعه فانتقل الحكم الى القضاء قال العلامة الحافظ النبارسي في الحكم في بيان عدم صلوح الجزء
الاخير للفعل انه لا اقل في السببية من امكان الاجتماع مع المسبب الذي ههنا الوجوب المفضي
الى الوجود وهذا منتف في الجزء الاخير وفيه ان امكان اجتماع السبب مع المسبب غير لازم الا ترى
ان شهود الشهر سبب لوجوب الصوم مع انه لا يجتمع مع الصوم والصواب ان يقال الوجوب
انما ثبت تحكما وهو الاداء وههنا لا امكان للتحكم او بترتب القضاء على وجوب جزء من الاداء
لا على وجوب كله وههنا لعدم وسعة الجزء للفعل كله لم يكن سببا للاداء كله لكن تجب فيه جزء من الاداء
واذا لم يأت به يجب القضاء كما في النفل اذا فسد بعد الشروع فيه فانه يجب فيه القضاء
صيانة لحفظ ما وجب عليه حفظه من الجزء المودي فكذلك فيما نحن فيه لما وجب جزء من الواجب
باداء الجزء الاخير من الوقت وجب قضاء الكل صيانة لما وجب عليه من جزء الواجب

فتدبر وجه ما قيل ان الشرع جعل الوقت سببا للفعل كالصلوة مثلا ولم يعهد في الشرع جعل اجزائه
سببا لاجزاء الفعل استقلالا من غير ان يكون في ضمن الكل فلا معنى للقول بكون الجزء الاخير سببا
للجزء الاخير من الفعل واذا لم يكن سببا لم يتحقق وجوب الاداء ولو بالجزء فلا معنى لوجوب القضاء الثابت
بسبب وجوبه بخلاف النفل الذي افسد بعد الشروع ووقع ما ادى قربة فيجب صيانته بالاتمام واما
الثانية وهي القدرة الميسرة فيتقيد بها الوجوب في بعض الواجبات المشروطة بها فهي ما دامت
باقية يبقى الوجوب وحين ارتفاعها ارتفع الوجوب كالزكوة فان وجوبها مشروط بالقدرة الميسرة
فانه اے المال المودي في الزكوة شئ قليل من كثير مرة بعد الحول وقد اعتبر فيه الشارع وجوها
من اليسر الاول كونه شيئا قليلا من كثير والثاني مرور الحول والثالث ان يكون مرة واحدة بعد
الحول فلا يجب الا بعد تحقق هذه الوجوه لا لحصول المال فقط بل بتحقق جملة هذه الامور فلو انتفى شئ منها
انتفى الوجوب ولهذا اي لكون وجوبها بالقدرة الميسرة يسقط وجوبها بالهلاك اي بهلاك
المال والا يلزم انقلاب اليسر عسرا قال في الحاشية خلافا للشافعي قياسا على الاستهلاك اعلم ان الشافعي
خالف في هذه المسئلة وقال انه لا يسقط الزكوة بالهلاك وقاس على الاستهلاك فاوجه
الفرق قلنا ان الاستهلاك تعدي على حق الفقراء فجعلت القدرة الميسرة باقية
تقديرا زجرا له عن التعدي ونظرا للفقراء انتهت يعني ان الواجب مع اليسر فعلي تقديري [illegible]
مع الهلاك ينقلب اليسر عسرا فان الايجاب ايجاب الغرامة وهو تضييق والقدرة الميسرة جعلت
في صورة الاستهلاك باقية تقديرا زجرا للمكلف بالزكوة عن التبذير بالمال الذي تعلق به
حق الفقراء فقياس الهلاك على الاستهلاك قياس مع الفارق ولهذا انتفى اي الوجوب
بالدين فان اداء الدين من الحوائج الاصلية فلم يكن المال فارغا عنها قال في الحاشية قيل
لو كان الدين مانعا لوجوب الزكوة لعدم اليسر لكان مانعا للكفارة بالمال
يعني اذا كان الدين مانعا عن اداء الزكوة لئلا ينقلب اليسر عسرا فلم لا يكون مانعا عن الكفارة
بالمال بهذا الوجه بعينه واجيب بمنع بطلان اللازم كما ذهب اليه بعض المشائخ يعني
لا نسلم ان كون الدين مانعا عن وجوب الكفارة بالمال باطل بل هو جائز والحاصل ان الدين
مانع عن وجوب الزكوة والكفارة ايضا كما هو مذهب بعض المشائخ فبطلان اللازم ممنوع وبالفرق

بان ايجاب الزكوة شكر نعمة الغنى وهى منتفية بالدين والكفارة للزجر والستر ولهذا
تتادى بالعتق والصوم انتهت يعنى ان بين الزكوة والكفارة فرقا فان الزكوة انما وجبت اداء لشكر
المنعم ولا يكون ذلك الا بتحقق الشروط المذكورة وعلى تقدير كون المال مشغولا بالدين لا يجب عليه
شكر المنعم لعدم الفراغ عن الحاجة الاصلية وانتفاء اليسر الذى هو نعمة منه بخلاف الكفارة فانها
انما وجبت زجرا عن اليمين الكاذب والستر عن اثم الحنث ولهذا تتادى بالعتق والصوم
فلا يلزم سقوطها بزوال المال مسئلة اتفقوا على ان القدرة الممكنة شرط لوجوب الاداء واختلفوا
فى ان بقاء هذه القدرة شرط لوجوب القضاء ام لا فاختار المص ما ذكره بقوله ولا يشترط القدرة الممكنة
للقضاء عندنا يعنى اذا وجدت القدرة الممكنة وجب الفعل فعند فوت القدرة فى وقت القضاء
لم يسقط القضاء لان الاشتراط اى اشتراط القدرة لابتداء التكليف وقد تحقق هذا الابتداء
لوجود القدرة فى ابتداء التكليف اذ عند وجود هذه القدرة يجب الاداء وايجاب القضاء بقاء
ذلك الوجوب بعينه لا وجوب آخر لاتحاد السبب اى سبب الاداء والقضاء فاذا لم
يتكرر الوجوب لم يجب تكرر القدرة محصله ان القدرة انما شرطت لان التكليف لا يوجد
بدونها فاذا تحقق التكليف مع شرائطه فى وقت الاداء لم يحتج الى اشتراط القدرة مرة اخرى
لتكليف القضاء اذ لا تكليف جديدا بل التكليف انما هو التكليف السابق بالاداء لاتحاد السبب
الموجب للاداء والقضاء واذا لم يكن التكليف مكررا لم يجب تكرر شروطه التى من جملتها القدرة
واورد عليه بوجوه منها انه لا يتم الا على راى من قال ان سبب وجوب الاداء والقضاء واحد
واما من قال من اصحابنا ان وجوب القضاء بسبب منفصل فلا يتم اصلا ومنها انا سلمنا ان القضاء بقاء لتكليف الاداء لكن
لا يلزم منه عدم اشتراط القدرة لجواز ان يكون بقاء القدرة شرطا لبقاء الواجب كما ان حدوثها شرط لابتداء الواجب
ومنها ان النائم والمغمى عليه لا تكليف عليهما مع ذلك بعد الانتباه يجب عليهما القضاء ولا يتصور ذلك الا بان يكون فى
القضاء تكليف جديد اذ ليس التكليف بالاداء حتى يقال ان تكليف القضاء بقاءه فلا بد من القدرة
الجديدة وايضا لو لم يجب القضاء الا بقدرة متجددة لو يأثم بالترك اى بترك القضاء
بلا عذر للترك وقد اجمعوا على التأثيم بالترك اى تأثيم التارك للقضاء بعد ما فات عنه الاداء
فعلم ان وجوب القضاء ليس بقدرة متجددة بل وجه بقاء وجوب الاداء قال فى الحاشية

يعنى من فات عنه صلوات كثيرة مثلا فترك قضائها الى آخر وقت الحيوة بلا عذر بناء
على ان القضاء موسع يأثم مع انه لا يتمكن من الفعل لضيق الوقت والا لاثم
فرع وجوب القضاء فقد بر انتهت يعنى ان القدرة الممكنة لو كانت شرطا للقضاء لكان القضاء واجبا
بقدرة حادثة فى وقته وينعكس بعكس النقيض الى قولنا اذا لم يكن القدرة موجودة لم يجب القضاء
اذا لم يجب عند فوات القدرة لم يأثم بترك القضاء من فات عنه صلوات كثيرة وترك قضائها
بناء على توسعة وقت القضاء والتالى باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الوقت الاخير من القضاء
ضيق لا يسع الفعل وقد فاتت القدرة الممكنة التى هى شرط الوجوب فلم يجب القضاء وترك غير الواجب
لا يفضى الى الاثم واما بطلان التالى فلانعقاد الاجماع على التأثيم ولما كان لقائل ان يقول ان قوله تعالى
لا يكلف الله نفسا الا وسعها يدل على اشتراط القدرة فى كل تكليف فيلزم اشتراطها فى القضاء فلا يصح
القول بعدم الاشتراط فيه اجاب عنه المص بقوله فيخص لا يكلف الله الآية بالاداء قال فى الحاشية
لان مقتضاها انتفاء التكليف عند عدم الوسع ولا شك ان فى القضاء تكليفا باقيا حتى
يأثم وان كان هو التكليف السابق مع عدم الوسع انتهت ولما كان لقائل ان يقول انه لا يوجد ههنا
مخصص اصلا والتخصيص بلا مخصص غير جائز اجاب عنه بان المخصص متحقق كيف وقد خصصه نصوص
قضاء الصوم والصلوة يعنى ان النص الوارد فى قضاء الصوم وهو قوله تعالى فمن كان منكم مريضا
او على سفر فعدة من ايام اخر وفى قضاء الصلوة وهو قوله صلى الله عليه وسلم من نام عن صلوة او
نسيها فليصلها اذا ذكرها فانهما عامان شاملان للقادر وغيره فعلم ان الآية المذكورة
مختصة بالاداء واورد ههنا بان تخصيص قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها بهذين النصين ليس
اولى من تخصيصهما به بل هذا اولى فان العقل دال على ان التكليف مطلقا لا يجوز من العاجز فيمتنع من
الله تعالى اقول اذا وجب الاداء فى الجزء الاخير من الوقت كما اذا اسلم الكافر فى ذلك الجزء
مثلا فالاداء فى هذه الصورة واجب لكن فى حق ترتب القضاء وعدمت القدرة فى القضاء ثم
بان مات فى الجزء اللاحق للجزء الاخير فالتأثيم لازم على مذهبكم لاشتغال الذمة باشتراط القدرة فالتأثيم
مشكل لانه متفرع على التقصير من العبد ولا تقصير له فى هذه الصورة قال فى الحاشية وانما كان
التأثيم مشكلا لانه لا تقصير من المكلف فى فوات الاداء لانه غير مقصر ولو كان تاخير

القضاء جائزاً لانہ موسع ولا تأثیم بالجائز وعلی ہذا فالحق انفصال الوجوب عن وجوب الاداء انتہت اورد
علیہ ولابان قولہ وکان تاخیر القضاء جائزا آہ منقوض بالحج لان التاخیر فیہ جائز لانہ موسع والجائز
لا تأثیم فیہ فیلزم ان لا یکون من وجب علیہ الحج وفات عنہ آثما مع انہ اثم بالاتفاق والحق ان جواز التاخیر
انما ہو اذا لم ینجر الی الفوات واذا انجر الیہ فلا یجوز فارتکابہ یوجب الاثم وثانیا بان قولہ فالحق
انفصال الوجوب عن وجوب الاداء لا یظہر لہ فائدۃ لانا سلمنا ان وجوب الاداء منفصل عن
نفس الوجوب لکنہ غیر دافع للاشکال فان القضاء واجب الاداء ولا تقصیر فی ترکہ فان التاخیر
جائز واللہ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب **الباب الرابع فی المحکوم علیہ** وہو
المکلف ای ما وقع علیہ التکلیف فہم المکلف الخطاب شرط التکلیف عندنا قال
فی الحاشیۃ ای تصور المکلف قدر ما یتوقف علیہ الامتثال لا ان یصدق انہ مکلف
والا لزم الدور وقد توہم بعضہم ان المراد التصدیق بالتکلیف وہو باطل بوجہین الاول انہ یلزم علی ہذا التقدیر
الدور لان کونہ مکلفا موقوف علی العلم بکونہ مکلفا والعلم بکونہ مکلفا موقوف علی التصدیق بکونہ مکلفا
فیلزم الدور وہذا انما یرد علی القائلین بان التکلیف انما ہو بالشرع ولا ینتقض علی من یری التکلیف
بالعقل کالمعتزلۃ والثانی ما بینہ بقولہ وعدم تکلیف الکفار انتہت وانما یلزم عدم تکلیف الکفار لان الکفار
لا یصدقون بالتکلیف ولما انتفی الشرط انتفی المشروط ووافقنا بعض المجوزین لتکلیف المحال
وخالف بعض آخرون لنا ان التکلیف طلب الوقوع منہ ای من المکلف امتثالا ای لاجل الامتثال
او طلب الوقوع من المکلف ابتلاء ای لاجل الابتلاء بان یعزم علی الامتثال بالایقاع
ان لم یمکن عنہ وان یعتقد فی الطلب بحقیقتہ کما ہو عند القائلین بالتکلیف بالمحال وہو ای
الوقوع امتثالا او ابتلاء ممن لا شعور لہ محال لانہ ای الایقاع امتثالا او ابتلاء فرع العلم
اما الاول فلان الامتثال بدون العلم غیر ممکن واما الثانی فلان القائلین بتکلیف المحال لم یجوزوا
التکلیف بالمحال مطلقا بل جوزوا التکلیف بالمحال فی الجملۃ بان یعزم علی الطاعۃ مع عدم امکانہا
منہ ویعتقد بحقیقتہ وہو ایضا لا یتصور بدون العلم وطلب المحال محال علی ما مر فی باب المحکوم فیہ قال
بعض الاعاظم فی ہذا لا ینتہض من قائل التکلیف بالمحال لانہ لا یسلم علی رأیہ طلب المحال محال فلا یمکن
ان یستدل بہذا فالاولی ان یقال فائدۃ التکلیف الابتلاء عندہ وہذا انتفت ممن لا شعور لہ

فاستحال التکلیف لانتفاء الفائدۃ قیل فی حواشی میرزاجان علی شرح مختصر الاصول اللازم
من البیان المذکور ان التکلیف ممن لا یفہم بشرط عدم الفہم محال لا فی زمان عدمہ
وکذا فائدۃ الامتثال او الابتلاء بشرط عدم الفہم محال لا فی زمان عدم الفہم لان الفہم لیس بمحال فی
زمان عدم الفہم فالتکلیف المشروط بالفہم وفائدۃ الامتثال او الابتلاء المشروطین بالفہم
ایضا لیسا بمحالین فی زمان عدم الفہم وبالجملۃ ان ارید ان التکلیف او الامتثال او الابتلاء ممن لا شعور لہ
محال بشرط عدم الشعور فاستحالۃ التکلیف او استحالۃ الفائدۃ المذکورۃ لازمۃ لکن غرض المستدل
استحالۃ التکلیف او استحالۃ الفائدۃ المذکورۃ فی زمان عدم الفہم وہی لیست بلازمۃ وان ارید
ان التکلیف او الفائدۃ المذکورۃ محال فی زمان عدم الشعور فہو ممنوع واجاب عنہ المص بقولہ اقول
لما ثبت ان العلم من ضروریات حقیقۃ التکلیف ضرورۃ تصور الامتثال والابتلاء فی حدود
بد وانہ محال فی جمیع الاوقات فیکون التکلیف بدون الفہم محالا فی زمان عدم الفہم ایضا قال
فی الحاشیۃ یعنی انما یتم ذلک لو کان الامتناع لعارض ما بعد تحقق حقیقۃ التکلیف
ولیس کذلک بل لفقدان ما ہو من ذاتیاتہ وضروریات حقیقتہ وثبوت الذات بدون الذاتیات
ممتنع لذاتہ محصلہ انہ قد ثبت فیما مر ان الطلب عبارۃ عن طلب الفعل امتثالا او ابتلاء والوقوع
فی زمان الفعل انما یمکن بعد تصور الامتثال والابتلاء وہو بدون تصور الخطاب غیر ممکن فالوقوع بدون
الفہم محال فیکون طلبہ طلبا للمحال وطلب المحال محال والمحال محال فی جمیع الاوقات ومنہا زمان
عدم الفہم فیکون فیہ ایضا محالا فہذا مختار فی جواب ایراد الفاضل میرزاجان ان الوقوع فی زمان عدم
الفہم محال فان الفہم من ذاتیاتہ وضروریات حقیقتہ وانتفاء الذاتیات یوجب انتفاء الذات
وفیہ انہ انما یتم لو کان الفہم من ذاتیات التکلیف مع ان التکلیف عبارۃ عن ایقاع المکلف
فی الکلفۃ ولیس الفہم داخلا فیہ فتامل وبہذا یندفع ما اورد فی التحریر بان اللازم استحالۃ الامتثال
فان ذلک لا یوجب استحالۃ التکلیف اذ غایتہ تکلیف المستحیل محصل ما فی التحریر ان المستحیل الامتثال مع
عدم الفہم ولا یوجب ذلک استحالۃ تکلیفہ اذ غایتہ لزوم التکلیف بالمستحیل وبلا فائدۃ الابتلاء ویجب
التزام ذلک ممن یجوز تعذیب الطائع بل ہذا الالتزام اولی منہ لان تعذیب المعذور وتعذیبہ لیس
باشد من تعذیب الطائع بل الامر بالعکس ووجہ الدفع ان الفہم من ذاتیات التکلیف فانتفائہ

يوجب انتفاء التكليف ضرورة ان وجود الذات مع انتفاء ذاتياته محال ف يندفع ايضا ما في شرح الشرح ان في قيام الدليل على من جوز التكليف بالمحال نظرا فتامل اشهت وجه النظر ان لان يقول ان التكليف بدون الشعور مستلزم لتكليف المحال وهو جائز على هذا التقدير وجه الدفع انه لا يمكن القول بوجود الذات مع انتفاء ذاتياتها واستدل على المذهب المختار بانه لو صح التكليف بدون الفهم وهو تكليف الغافل لصح تكليف البهائم اذ لا مانع يتخيل الا عدم الفهم وهو لا يمنع على هذا التقدير في تكليف الغافل وتكليف البهائم سيان فصحة الاول دون الثاني ترجيح بلا مرجح ويرد عليه ما قيل انا لا نسلم انه لا مانع يتخيل الا عدم الفهم بل لعل المانع عدم استعداد الفهم ولا نزاع في اشتراطه اي اشتراط استعداد الفهم واجيب عنه بان عدم الفهم بالفعل مانع بالذات للتكليف والامتثال والابتلاء وعدم استعداد الفهم مانع بواسطة والغافل والبهيمة سيان في المانع بالذات فصحة التكليف في الاول دون الثاني ترجيح بلا مرجح وفيه ان عدم الفهم بالفعل مانع للتكليف والامتثال والابتلاء بالفعل دون صحتها بل المانع لصحتها عدم استعداد الفهم وكلام المستدل في صحتها واجاب عنه١٢ بقوله اقول بل فيه نزاع ايضا فلا يصح القول بانه لا نزاع في اشتراط استعداد الفهم فان المنازعين هم المجوزون للتكليف بالمحال لا غيرهم وتكليف من لا استعداد له للفهم ليس بابعد من التكليف بالمحال واورد عليه بعض الاعاظم بان هذا غير واف فان هذا القدر لا يكفي في ثبوت النزاع بل لا بد من النقل فان ظفر فلا دخل لكونهم مجوزين والا فلا وجه له وحاصله انه لا بد في ثبوت النزاع من النقل فان وجد النقل فهو كاف ولا حاجة الى قوله هم المجوزون وان لم يوجد النقل فيقال لم يثبت تجويزهم بتكليف كل محال بل انما يجوزون التكليف بالمحال في الجملة فيجوز ان يكون تكليف عدم الاستعداد من المحال الذي لا يجوزون التكليف به قال في الحاشية على ان الكلام في تعلق التكليف تنجيزا اي تعلق التكليف بايقاع المامور به في الحال لا تعليقا اي بايقاعه في الاستقبال كما في المعدوم والصبي فان الاول ليس بموجود ولا بد في التكليف التنجيزي من كون المخاطب موجودا والثاني ليس من اهل الفهم ولا بد منه من الفهم واستعداد الفهم مع عدم الفهم لا ينفع انتهت في الخطاب التنجيزي فعدم الفهم وعدم استعداد الفهم سيان في عدم تعلق التكليف التنجيزي بل الحق في ترتيب الدليل على منهج على دائهم منع بطلان التالي وهو قول المستدل لصح تكليف البهائم

فان تكليف البهيمة بالشئ ليس بابعد من تكليف الانسان بالجمع بين النقيضين واذا جوزوا هذا التكليف فلا بعد عنهم ان يجوزوا التكليف البهيمة فلا يتم الدليل على ما هو مسلم عندهم واشار بقوله على انهم الى ان الدليل لا يتم عليهم واما على ما هو الحق في الواقع فلا مجال للمنع فان بطلان التالي بديهي على ان عدم استعداد ما اي عدم استعداد الفهم في البهيمة مع تماثل الجواهر كلها في الحقيقة اعني الحيوانات والنباتات والجمادات وغيرها من الجواهر وان كل شئ مخلوق الله تعالى اختيارا يعني ان الله تعالى قادر على ان يخلق الفهم في غير الانسان ايضا محل تامل قد ذكر لمنع بطلان التالي وجهين الاول ان الانسان والبهيمة وغيرهما من الجواهر متماثلة لتركبهما من الجواهر الفردة المتفقة بحسب الحقيقة والمتماثلات متحدة في الحكم فما ثبت لاحدها تثبت للآخر بالنظر الى نفس الحقيقة المشتركة فاذا ثبت الفهم للانسان يمكن ثبوته للبهيمة ايضا بالنظر الى اتحاد الطبيعة فاستعداد الفهم فيها ايضا متحقق وهذا القدر يكفي لصحة التكليف والثاني ان جميع الاشياء مخلوقة له تعالى وهو قادر على ان يخلق الفهم في جميع المخلوقات سواء تحقق التماثل فيها او لا فكلها مستعدة للفهم بالنظر الى الخالق المختار قال في الحاشية اشارة الى انه يمكن ان يقال المنفي هو الاستعداد العادي انتهت محصله ان الامكان قد يطلق ويراد به الامكان الذاتي وقد يطلق ويراد به الامكان الاستعدادي الذي هو عبارة عن فقد شئ في زمان بحيث يوجد له في زمان آخر وهو قد يكون عاديا اي غالبا في الوقوع كقبول الفهم للانسان وقد يكون غير عادي كالنطق في الحيوانات والجمادات فيجوز ان يكون المانع من التكليف في البهيمة عدم استعداد الفهم على سبيل العادة وفيه ان تحقق الاستعداد العادي في الانسان مع القول بتماثل الجواهر يصحح تحققه في طبيعة الجوهر فيصح تحققه في البهيمة ايضا بالنظر الى الطبيعة المشتركة قال بعض الاكابر ويمكن ان يمنع الامكان الذاتي ايضا قوله ان الجواهر متماثلة قلنا مسلم لكن غاية ما لزم هو الامكان بالنظر الى الطبيعة واما الامكان بالنظر الى التشخص فهو في حيز المنع ورب شئ يمكن بالنظر الى الطبيعة ولا يمكن بالنظر الى التشخص كالكلية والجزئية وما قال بعض الشراح ان الواقع على الانسان وعلى الطبيعة الجوهرية هو الفهم الانساني دون البهيمي فان الفهم الانساني والفهم البهيمي متغايران فيجوز جواز احد المتغايرين على الطبيعة دون الآخر وفيه انه اذا صح الفهم على الطبيعة الجوهرية صح على سائر افرادها وهو يكفي في المطلوب اعني استعداد الفهم في الجواهر وايضا ان يكفي في التكليف استعداد الفهم مطلقا فالجواهر كلها مستعدة للفهم المطلق قالوا اي

المجوزون لتكليف الغافل وهو من ليس له فهم الخطاب في الاستدلال اولا تكلف السكران مع انه ليس
له فهم الخطاب حيث اعتبر طلاقه واتلافه وهو سكران لا يفهم شيئاً فصح تكليفه قال في شرح المختصر
قالوا لو لم يصح تكليف الغافل لم يقع وقد وقع لانه اعتبر طلاق السكران وقتله واتلافه وكلف بموجبها
واجيب عنه اولاً بما قال المص هو اي ذلك الاعتبار ربط المسببات باسبابها وليس من باب التكليف
فافعال السكران التي هي اسباب للاحكام الشرعية اذا وجدت وجدت المسببات كالصوم
لشهود الشهر يعني شهود شهر رمضان سبب لوجوب الصوم وكشراء القريب لوجوب العتاق
ويرد عليه اولا ان المسببات الشرعية لا توجد بالاسباب الشرعية الا باعتبار الشارع والزامه لانه
لا تاثير لنفس الاسباب فاذا اعتبر الشارع افعال السكران اسباباً والزم موجباتها فهذا الاعتبار هو
التكليف حتماً او ترجيحاً وثانياً ما قال المص اقول يشكل بصحة اسلامه فالسكران ان كان كافراً
وآمن في حال كفره يصح اسلامه وقد كان الايمان واجباً عليه فالاسلام اداء للواجب عليه وهو فرع
التكليف في وقت الاداء فيلزم تكليف السكران مع انتفاء الفهم فيه وهو المطلوب واورد عليه
بان جاز ان يجوز ان يكون كحال الصبي فانه مع كونه غير مكلف بالايمان لو اتى به يصح ولا يجب تجديده بعد البلوغ
والسكران ايضاً يجوز ان يكون غير مكلف بالايمان ومع هذا لو اتى به لا يجب تجديده بعد زوال السكر
مع ان السكران الذي وقع النزاع فيه انما هو لمسلوب العقل ولا نسلم انه يصح اسلامه
فان العقد القلبي لا يتصور منه الا ان يقال ان المراد به الاسلام القضائي
فمن آمن في تلك الحالة يجري عليه القاضي احكام المسلمين والحق
ما قال المص ان السكران من محرم كالخمر مكلف زجر فيصح عباراته
من الطلاق والعتاق فلزمه الاحكام قيل المباح كما يكون على نحوين مباح الاصل كالصيد وبمعنى
ما يعامل به معاملة المباح وان كان حرام الاصل وهو المستباح كاجراء كلمة الكفر عند الاكراه كذلك الحرام
يكون على نحوين حرام الاصل كالزوجة المطلقة بالطلاق البائن من الصاحي وبمعنى ما يعامل به معاملة
الحرام وان كان مباحا بالنظر الى الاصل كالزوجة المطلقة من السكران الذي كلامنا فيه فانه بالنظر
الى كونه من الغافلين ينبغي ان لا يعتبر طلاقه ولكن نظرا الى زجر الصاحي سواء كان هو السكران
في حالة اخرى او غيره يعتبر تلك التصرفات وما قيل التكليف الزجري نوع من التكليف والنزاع

انما وقع في مطلق التكليف فاذا صح نوع من التكليف على عدم الفهم صح المطلق فثبت مطلوب الخصم فيقال
التكليفات الزجرية على السكران تكليفات تعليقية وليست تنجيزية وليس النزاع في الاول بل في الثاني
فالسكران الذي كلامنا فيه اعني من يميز بين الارض والسماء اذا وقع الطلاق منه في تلك الحالة
يجب عليه الكف في حال زواله فهذه التصرفات من السكران كانها برزخ بين وقوع هذه التصرفات
من المكلف وبين وقوع هذه من الصبي والنائم والمجنون فالسكران من جهة عدم وجوب الكف
من الزوجة عليه امتاز من المكلف ومن جهة وجوبه عليه بسبب ذلك التصرف بعد زوال السكر امتاز
عن الصبي واشباله فلا يتم مطلوب الخصم ثم انه استثنى الردة من الاحكام اللازمة للسكران وبين
وجه عدم لزوم الردة بقوله الا الردة لعدم القصد والالتزام فكانه لم يوجد الكفر والردة لا التزام
الكفر والردة ومن ثمه تراهم يقولون ان التزام الكفر كفر لا لزومه ترجيحا لجانب الاسلام وهذا ظاهر
اذا كانت عبارات الكفر من السكران الذي كان قبل السكر مسلما او كان احد ابويه مسلما واما اذا
كانت من الكافر الغير العاقل الذي بلغ سكران فمشكل الا ان عدم اعتبار عبارات الكفر في حالة السكر
رحمة وتفضل منه تعالى على العبد لكن لا يستوجب ذلك اعتبار الاسلام ديانة بل قضاء افقط و
قال المجوزون لتكليف الغافل ثانيا لا تقربوا الصلوة الاية فكلفوا حال السكر بالترك وهو حال عدم
الفهم فثبت تكليف الغافل واجاب عنه المص بقوله اقول بل فيه دليل على ان السكر لا ينافي
فهم الخطاب في الجملة كما يقتضيه حده اي حد السكر باختلاط الكلام والهذيان لانه في تلك الحالة
شاعر البتة فلا يكون تكليف السكران تكليف الغافل ولما كان لقائل ان يقول انه اعتبر ابو حنيفة
في حد السكر عدم التمييز بين السماء والارض وبين الرجل والمراة وهو حال عدم الفهم البتة فيلزم تكليف الغافل
قال المص في دفعه واعتبار ابي حنيفة عدم التميز في الحد الموجب للحد احتياط لان مبناه
على الدرء يعني ان ابا حنيفة انما اعتبر عدم التمييز في وجوب الحد لا مطلقا حتى يلزم اعتباره في حق سقوط
الصلوة ايضا ومعنى قوله تعالى حتى تعلموا حتى تتيقنوا فالمراد من العلم اليقين لا مطلق العلم سواء
كان تصوريا او تصديقيا ظنيا او جهليا او يقينيا ولما كان لمتوهم ان يتوهم ان ما ذكر تاويل قال وهذا
لا تاويل فيه فان اطلاق العلم على اليقين شائع في اللغة وكذا اطلاق السكارى على مختلط الكلام
فلم يكن تاويلا والقوام [illegible] بانه اي التاويل المذكور نهي عن السكر لا عن الصلوة في حال السكر

بناءً علی ما ذهب الیه اہل العربیة ان النفی اذا ورد علی المقید یرجع الی القید لان الحال قید للنہی الحال
وہو الفاعل للصلوٰة من حیث ہو الفاعل فلا یرد انہ لا یساعدہ شان النزول فان الخمر بعد نزول ہذہ
الآیة بقی مباحاً کما فصل فی التفاسیر وجہ عدم الورود ان الحال قید لفاعل الصلوٰة من حیث ہو الفاعل
فیرجع النہی الی السکر فی حال الصلوٰة سواء کان اداءً او قضاءً فما بقی السکر مباحاً الا فی غیر حالة الصلوٰة
کقولہم لا تمت وانت ظالم ای لا تظلم فتموت ظالماً فالمنہی عنہ ہہنا الظلم لا الموت
فانہ غیر مقدور مسئلة المعدوم الذی لیس بموجود بالفعل مکلف خلافاً للمعتزلة قالوا اذا
امتنع تکلیف الغافل والنائم فالمعدوم الیق بالامتناع فلم منعوا الاول وجوزوا الثانی ولما کان ہذا واردا
علی امتناع الخطاب الی المعدوم وقت العدم شفاہا منجزاً اراد المصنف ان یبین معنی الخطاب بحیث لا یتوجہ
علیہ ذلک فقال والمراد التعلق العقلی لا التنجیزی قال فی الحاشیة وہو ان المعدوم الذی
علم اللہ تعالی انہ یوجد بشرائط توجہ علیہ حکم فی الازل بما یفہمہ ویفعلہ فیما لا یزال انتہت
تفصیلہ علی ما قیل ان التکلیف عبارة عن ایقاع الشخص فی الکلفة وہو یتصور علی وجوہ احدہا بایقاعہ
فیہا باشتغال الذمة والاداء بالفعل کما فی المکلف الجامع لشرائط الاداء بالفعل وثانیہا اشتغال
الذمة فقط بدون طلب الاداء بالفعل کما فی النائم وثالثہا اشتغال الذمة ولکن لا فی الحال بل فی المآل
کما فی المعدوم الذی علم اللہ تعالی انہ یوجد بشرائط التکلیف فیتوجہ علیہ الحکم بما یفہمہ ویفعلہ فیما لا یزال
والاشاعرة لا ینکرون اشتغال الذمة بالفعل فی النائم فلا ینفون التکلیف فیہ بہذا المعنی وانما
ینکرون التکلیف التنجیزی المقتضی لوقوع الفعل فی الحال فالمنفی انما ہو الوجوب المقارن للاداء
واما فی المعدوم فانما یثبتون التکلیف التعلیقی فقط وہو انما یقتضی اشتغال الذمة وکذا وجوب
الاداء فی المآل لا فی الحال فالنائم وان کان فی نفسہ صالحاً للخطاب لکن وجد المانع فیہ عن الاداء والمعدوم
حین ہو معدوم لا یصلح للخطاب اصلا فانما یصلح للتکلیف بحیث یوجب اشتغال ذمتہ بالفعل او
وجوب الاداء کذلک والدلیل لنا علی المختار من جواز التکلیف للمعدوم ان المعدوم مکلف والا
ای وان لم یکن مکلفا لم یکن التکلیف ازلیا واللازم باطل فالملزوم مثلہ اما الملازمة فبینہ
بقولہ لنفی قدمہ علی التعلق باحد الوجوہ المذکورة وہو ای التکلیف ازلی لانہ عبارة عن خطاب
اللہ تعالی ولا ریب فی انہ کلامہ وکلامہ ازلی قدیم والتکلیف لما کان عبارة عن کلامہ الذی

ہو الامر والنہی یکون ازلیا ایضا واما کون کلامہ قدیما ازلیا فلما قال لامتناع قیام الحوادث
بذاتہ تعالی فعلی تقدیر کون کلامہ حادثا وموصوفة قائمة بذاتہ تعالی یلزم قیام الحوادث بذاتہ تعالی
فیلزم کونہ محلا للحوادث ہف وفیہ ما فیہ قال فی الحاشیة اشارة الی ما قالہ المعتزلة من
ان کلامہ حادث ولیس بقائم بذاتہ تعالی والی ما ذہب الیہ الکرامیة من ان کلامہ
تعالی مع حدوثہ قائم بہ لتجویزہم قیام الحوادث بذاتہ تعالی والتفصیل مذکور فی علم الکلام
انتہت اعلم ان الدلیل مبنی علی ان قیام الحوادث بذاتہ تعالی محال وعلی ان کلامہ صفة قدیمة قائمة
بذاتہ تعالی فلا یقوم حجة علی الکرامیة القائلین بجواز قیام الحوادث بذاتہ تعالی ولا
علی المعتزلة القائلین بان المحال انما ہو قیام الحوادث بالقدیم والکلام حادث قائم بجسم یخلق اللہ تعالی
وہو حادث فالحادث قائم بالحادث لا بالقدیم ولما ورد علیہم انہ لا معنی لقیام صفة الشیء بالامر الآخر
والا یلزم حمل المتکلم علیہ بلا قیام المبدء ضرورة ان حمل المشتق یقتضی قیام مبدء الاشتقاق قالوا ان
المتکلم من یقوم بہ التکلم وہو عبارة عن خلق الاصوات والحروف ولا ریب ان الخلق قائم بہ تعالی
فقد وجد شرط حمل المشتق وہہنا کلام طویل مذکور فی علم الکلام قالوا ای القائلون بامتناع تکلیف
المعدوم انہ لو کان المعدوم مکلفا حال العدم ویکون التکلیف قدیما یلزم امر ونہی من غیر متعلق
لان التکلیف امر ونہی سواء کان صراحة او ضمنا وذلک ای تکلیف المعدوم وطلب الاتیان
منہ سفہ وعبث لان المقصود من التکلیف الامتثال وہو لا یعقل من المعدوم قلنا انما
یلزم ذلک ای السفہ والعبث لو کان التکلیف فی الازل تنجیزا ولا نقول بہ اما لو کان الطلب ممن
سیکون ای سیوجد بان یکون الطلب معلقا علی وجودہ مع صفة التکلیف فلا یلزم السفہ والعبث
کامر الرسول صلی اللہ علیہ وسلم فی حقنا مع انا کنا معدومین فی زمن الرسول صلی اللہ علیہ وسلم
قال فی الحاشیة ہذا اولی من قول صاحب المواقف کطلب المتعلم من ابن سیولد لہ
اذ یرد علیہ کما فی شرح المواقف ان ہناک العزم علی الطلب لا الطلب نفسہ لان وجود الطلب بدون الطالب فان
المطلوب محال فافہم انتہت وجہ الاولویة ان الموجود فی التعلم العزم علی الطلب من الابن الذی
سیوجد لا الطلب نفسہ من الابن اذ ہو معدوم ووجود الطلب بدون المطلوب مستحیل فلیس
فیہ الا العزم علیہ بخلاف امر الرسول اذ فیہ طلب ممن حدث بعدہ فیکون التمثیل بہ اولی و

قد يوجه قول صاحب المواقف بان مراده من طلب التعلم الطلب التعليقي من الاب ولا ريب
في تحققه منه لا الطلب التنجيزي وبالجملة لا مضائقة في طلب الطلب التعليقي على سبيل التوجيه
مثلا قيل والسر ان التعليقي يكفي له العلم واما التنجيزي فيستدعي وجود المتعلق بالفعل
فالاولى في وجه الاولوية ما قال بعض الشراح ان التمثيل بامر الرسول تتميم الالزام عليهم
صراحة فان الكلام في التكليف الشرعي التعليقي ولا شك ان امر الرسول صلى الله عليه وسلم
في حق العباد الذين حدثوا بعد زمان النبي صلى الله عليه وسلم بالاجماع كك فبالتمثيل كانه اشارة
الى دليل آخر يلزم عليهم واما طلب التعليم من الابن المعدوم فليس بتكليف شرعي من الشارع صراحة
كما لا يخفى وبذلك اي بما ذكر من ان الاستحالة انما يلزم على تقدير الطلب التنجيزي لا التعليقي
اندفع ما قيل في حواشي ميرزاجان على شرح مختصر الاصول ان تحقق التعلق بدون
المتعلق ممتنع ضرورة ان الاضافة لا يتحقق بدون المضاف اليه فلا يتحقق التعلق بدون
المامور به وذلك لان الامتناع اي امتناع تحقق الاضافة بدون وجود المضاف اليه الذي
هو المتعلق انما هو في التعلق التنجيزي واما العقلي اي التعلق التعليقي فيكفي له العلم بوجود
المكلف ولو في الاستقبال فتدبر قال في الحاشية لا يخفى عليك ان اللازم من هذا
الكلام ان يكون الكلام النفسي الذي هو صفة له تعالى هو الذي يكون التعلق فيه
بالمكلفين عقلا ويكون التكليف بعد وجوده تنجيزا وعلى هذا لا يكون مدلول هذا الكلام اللفظي
الذي فيه تنجيز التكليف كلاما نفسيا وقد صرحوا ان النفسي مدلول اللفظي انتهت قيل
مدلول الكلام اللفظي نفس المعاني من حيث هي هي ولا يلاحظ فيها كونه صفة له تعالى على وجه
التوحد والتفصيل فمع قطع النظر عن هذا المقام توجه عليهم الاشكال بان الكلام النفسي اعتبر فيه جهة
القيام به تعالى فلا يكون مدلولا للفظي فلا يكون المعاني المفصلة من حيث هي هي التي هي مدلولات
الالفاظ كلاما نفسيا عندهم فلعلهم تسامحوا بانهم جعلوا منشاء المدلولات ومبدءها قائما مقامها ولا شك
ان المعاني المفصلة المدلولة للالفاظ القرآنية انما تحصل من الكلام الازلي القائم به تعالى
قيل ايضا في حواشي ميرزاجان على شرح مختصر الاصول بمنع الملازمة المذكورة فيه بانا لا نسلم لزوم السفه

والعبث فان السفه والعبث من صفات الافعال ولا يتصف بهما الكيفيات والكلام النفسي من الصفات
والكيفيات دون الافعال فلا يتصف بهما ولا يلزم السفه والعبث واورد عليه المص بقوله اقول الامر
طلب والطلب يتصف بهما اجماعا فان كان الطلب من الصفات فبعض الصفات ايضا
يتصف بالسفه والعبث عند جميع العقلاء وان كان الطلب من الافعال فاتصافه بهما ظاهر ولو
قال المستدل بدل الكلام ان التكليف طلب والطلب بدون المطلوب ممتنع لا يتوجه عليه الاشكال
واعلم ان عبد الله بن سعيد من الاشاعرة ذهب مستخلصا عن اللزوم اي لزوم
السفه والعبث في تكليف المعدوم الى ان كلامه تعالى في الازل ليس امرا ونهيا وغيرهما
بل القديم هو القدر المشترك والاقسام من الامر والنهي والاستفهام وغير ذلك حادثة متصفة بهذه
الاقسام فيما لا يزال بعد حدوث التعلقات والمتعلقات وهذا كما انه جواب عن ايراد السفه والعبث
كك جواب عن ايراد المص ايضا لانه اذا لم يتحقق الامر في الازل فلا طلب حتى يتصف بالسفه والعبث
واورد عليه اي على هذا الجواب ان هذه الاقسام من الامر والنهي وغيرهما انواع الكلام و
يستحيل وجود الجنس الا في ضمن نوع فلا يتصور قدم المشترك مع حدوث جميع الانواع
واجاب عبد الله بن سعيد بمنع انها اي تلك الاقسام انواعه بل عوارضه بحسب
عروض التعلق الحادث ويجوز خلوها عنها اي عن التعلق لحدوثه فكان في الازل غير متعلق فلا يكون
فيه امرا او نهيا وفيه ان غرض المورد ليس ان هذه الانواع انواع حكمية بل مراده انها انواع اصولية ومعنى
ما تكون افراده متفقة الاغراض والمراد بالجنس الجنس الاصولي وهو ما يكون افراده مختلفة الاغراض و
كونها من عوارض الكلام بحسب التعلق لا ينافي كونها انواعا بهذا المعنى واعترض عليه المص بقوله اقول
سلمنا انها ليست انواعا لكن لا شك في انها اقسام ووجود المقسم بدون وجود قسم
ما محال وان كان التقسيم باعتبار العارض فيلزم عليه القول بوجود قسم ما بدونه وهذا القول
وهو لا يعقل مع انه قال ان القديم هو المشترك فقط فلا يتصور وجود المشترك بدون قسم والقول بوجود
المشترك بدون قسم ما خلاف الفرض قال في الحاشية لك ان تقول ان التقسيم بعد عروض
العارض ولا يخفى الفرق بين التقسيم بعد عروضها وبينه باعتبارها ولما كان العروض فيما لا يزال
فعدم جواز المقسم بدون القسم محال فيه واما قبله فيجوز تحقيقه ان كلامه تعالى صفة بسيطة كما انه

لما تحصل نوعی وتشخصی ازلی لا یقصد به التخاطب بالفعل ویحصل فی لا یزال بحسب تعلقات تلک الصفة الازلیة اقسام سبعة کالامر والنهی وغیرهما وح لا یوجد الا فی ضمن واحد من الاقسام ففی الازل لیس مقسما حتی یمتنع خلوه عن قسم ما وفیما لا یزال بعد عروض التعلقات صار مقسما فلا یوجد الا فی واحد منها ثم رد هذا التوجیه بقوله لکن الحق ان المعنی المقصود منه التخاطب ولا یعقل وجوده بدون قسم ما فتامل انتهت یعنی ان المقصود من الکلام التخاطب والتخاطب لا یتعقل بدون قسم من هذه الاقسام فتجویز وجود المقسم بدون هذه العوارض یبطل التخاطب فلا یکون المقصود من الکلام التخاطب والحق انه لیس المقصود من الکلام التخاطب بالفعل فی الازل بل انما یقصد به فیما لا یزال وایضا لا یکون المعدوم مکلفا اذ لا تعلق یعنی لو جاز وجود المقسم بدون قسم ما من الاقسام فی الازل لم یکن الکلام امرا ونهیا ولا شیئا من الاقسام فی الازل لعدم التعلق فی الازل والاقسام المذکورة تحصل بالتعلق فلا تعلق ولا تکلیف فی الازل فلا یکون المعدوم مکلفا وهو ینافی المطلوب قال فی الحاشیة لعل ابن سعید یلتزمه فیتم حینئذ انتهت فیه ان کون المعدوم مکلفا اتفاقی فکیف ینکره ابن سعید وهو من اهل الحق قالوا ای المعتزلة لو کان الخطاب ازلیا یلزم قدم عدم التناهی فان المعدومین غیر متناه فکذا ما هو متعلق بهم من الخطاب فان الخطاب المتعلق بزید مثلا غیر المتعلق بعمرو فیجری براهین استحالة التس والجواب اولا ان المستحیل تعدد الکلام بحسب الوجود وهو غیر لازم وان التعدد بحسب تعدد المتعلقات تعدد اعتباری لا یوجب تعددا وجودیا والمحال انما هو ذلک فانه ای الخطاب صفة واحدة ازلیة لا تعدد فیه بالذات کالعلم والقدرة وانقسامه الی الانواع والافراد بحسب التعلقات لا باختلاف الذاتیات حتی یکون التعدد فیها بالذات وعدم التناهی فی الاعتباریات لا یحیله البرهان وان کانت واقعیة لان براهین ابطال التس انما یجری فی الامور الموجودة الغیر المتناهیة هذا قال فی الحاشیة اقول یمکن الجواب ایضا بانه یجوز ان التعلق فی ضمن قضایا کلیة والاحکام الشرعیة الکلیة متناهیة وان کان التفصیل غیر متناه انتهت وفیه ان کلام الخصم فی التفصیل وقد اعترف بانه غیر متناه واعلم ان المعتزلة قالوا ایضا لو کان الکلام ازلیا لاستوی نسبته الی الکل والحسن والقبح عندکم شرعی فهو صالح لان یتعلق بکل شئ فیلزم ان یتعلق الامر والنهی بفعل واحد والجواب ان الحسن والقبح بمعنی استحقاق الثواب والعقاب فی الآخرة وان کانا عندنا شرعیین

لکن الحسن والقبح بمعنی صفة الکمال والنقصان عقلیان عندنا وهما مدار تعلق الامر والنهی فلا یصح ان یتعلق الامر والنهی بکل شئ حتی یلزم تعلقهما بفعل واحد ولا حاجة الی الجواب بان الشئ الصالح للتعلق بالامور المتعددة قد یتعلق ببعض دون بعض آخر کالقدرة حتی یرد علیه ما قال بعض الاعاظم فیه ان تعلق الصفة ببعض دون بعض مع صلوح تعلقها بالکل ترجیح من غیر مرجح وهذا مناف للحکمة مسئلة الفعل الممکن احترز به عن الفعل المحال بالذات وعن المحال العادی لانه وان جاز التکلیف به لکنه غیر واقع الذی تمت شرائط وجوبه وما لم تتم شرائط وجوبه لا یکون واجبا فلا یصح التکلیف به لانه طلب الفعل وطلب وجود الشئ من غیر ان یجب وجوده غیر جائز اذا علم الآمر انتفاء شرط وقوعه ای وقوع الفعل من المکلف عند وقته ای وقت وقوع ذلک الفعل مع جهل المامور فبانتفاء ذلک الشرط عند وقت وقوعه هل یصح التکلیف به ام لا قال الجمهور یصح التکلیف به بل یقع خلافا للمعتزلة والامام ای امام الحرمین وفی الجهل یصح اتفاقا ای جهل الآمر بانتفاء شرط وقوع الفعل مع جهل المامور یصح التکلیف اتفاقا فبعد اتمام شرائط التکلیف اربع صور بالنسبة الی انتفاء وقوع المکلف به الاثنان منها قد تحققتان فی تکلیف الله تعالی الاولی علم الآمر مع جهل المامور وهذا التکلیف یقع عند الجمهور لفائدة الابتلاء ونسب الخلاف الی الامام والمعتزلة والثانیة علم الآمر بالانتفاء مع علم المامور وهذا التکلیف لا یصح اتفاقا والثالثة جهل الآمر مع جهل المامور وهذا التکلیف یصح اتفاقا لفائدة الامتثال لا یقال قد تقدم ان الاجماع منعقد علی صحة التکلیف بما علم الله انه لا یقع ومعلوم ان کل ما لا یقع فبانتفاء شرط من ارادة قدیمة او حادثة فحکایة الخلاف مناقضة قال فی الحاشیة استبعد هذا الخلاف من الامام وقال السبکی ما علم انتفاء شرط علی قسمین الاول ما یتبادر الذهن الی فهمه حین اطلاق التکلیف کالحیوة والتمییز وهذا هو الذی خالف فیه الامام والثانی ما لا یتبادر الیه کتعلق علم الله تعالی بان زیدا لا یؤمن فان انتفاء هذا التعلق شرط فی وجود ایمانه لکن السامع یقطع بامکان ایمان زید غیر ناظر الی هذا الشرط وهذا لا یخالف فیه الامام ولا غیره وهو ما سبق نقل الاجماع علیه انتهت اعلم ان وجه

استبعاد الخلاف من الامام لزوم المناقضة فما يسكي دفع المناقضة بالوجه المذكور وفيه ما قال بعض الاعاظم
بما محصله ان الخلاف انما هو في انتفاء شرط من شرائط وقوع الفعل المكلف به فالفرق بالتبادر وعدمه
لا معنى له والمهم دفع المناقضة بقوله لانا نقول ذلك الاجماع بالنظر الى الامكان الذاتي
والصحة دون الوقوع كما يدل عليه كلام بعض المحققين وهو شارح المختصر عند نقل الاجماع
حيث قال الاجماع منعقد على صحة التكليف بما علم الله تعالى انه لا يقع وان ظن قوم انه ممتنع
بغيره فالخلاف ههنا في الوقوع للتكليف بما علم انتفاء شرط من شروط بعد الاتفاق على الصحة
صحة ذاتية ما ورد عليه بما في شرح الشرح ان الاجماع منعقد على صحته بل على وقوعه فلا يتصور الخلاف
في الوقوع ايضا واعلم انه قال بعض الاعاظم في دفع المناقضة بما حاصله ان نسبة الخلاف الى المعتزلة
والامام باطل لانه لا يصح خلاف احد ممن يدعي التدين فضلا عن مثل امام الحرمين الذي له يد طولى
في العلوم الشرعية كيف ويلزم ان يكون الكافر المصر الذي مات على كفره غير مكلف كابي جهل و
كذا العاصي وينتفي فائدة تبليغ الرسل الى المصرين لعدم كونهم مكلفين بل يصير قتلهم ظلما لعدم كونهم عاصين
في كفرهم تارك المامور به المرتكبين للمنهي عنه واي شناعة فوق هذه الشناعات فالحق انه
لا خلاف فيه لاحد هذا كلامه وفيه ان نسبة الخلاف الى المعتزلة ليس بباطل لانهم يستدلون على
عدم صحة التكليف كما سياتي والاستدلال لنا انه لو لم يصح التكليف بما علم انتفاء شرط
من شروطه لم يعلم احد انه مكلف قبل وقت الفعل لجواز ان لا يوجد شرط من شروطه يعني
انه يصح التكليف بالفعل الذي علم الآمر انتفاء شرط من شروط وقوعه عند وقته اذ على تقدير عدم
صحة التكليف لم يعلم احد انه مكلف قبل وقت الفعل اذ يجوز العقل ان لا يوجد شرط من شروط
جواز شعور المكلف واذا لم يوجد الشعور للمكلف لم يعلم انه مكلف قبل وقت الفعل والتالي باطل لانه
يعلم كل احد انه مكلف قبل وقت الفعل فالمقدم ايضا باطل فثبت صحة التكليف بالفعل المذكور
وقد انكر قوم العلم بالتكليف قبله فالتالي ليس بباطل واجاب عنه المص بقوله وذلك الانكار
باطل للاجماع على تحقق الوجوب والتكليف قبل التمكن وشرط التكليف فهم المكلف والاجماع
على تحقق المشروط اجماع على تحقق الشرط فثبت الاجماع على تحقق علم المكلف بدليل وجوب الشروع
بنية اداء الواجب اجماعا وهو فرع تحقق الوجوب قال في الحاشية اورد اولا منع

الاجماع فانه ذهب جماعة الى صحة فرض الصوم بمطلق النية بل بنية مباينة يعني ان
الاجماع على وجوب الشروع بنية اداء الواجب في حيز المنع فان ابا حنيفة واصحابه جوزوا شروع الصوم
الفرض بنية مطلقة بل بنية واجب آخر واما القول بانه لا اعتداد بالمخالف في ذلك كما
في شرح الشرح فلا اعتداد به لان المخالفين مجتهدون متقدمون فلا اجماع الا باتفاقهم اشارة الى
ضعف هذا القول لان الاجماع لو كان قبل ابي حنيفة واصحابه لعرفوه لانهم كانوا مهرة متفحصين والاجماع
شئ شهير فكيف يخفى عليهم ولو كان في زمانهم او بعدهم فلا اجماع الا بدخولهم فانهم من اهل الحل والعقد
من المجتهدين الماهرين فالصواب ما افاد بعض الاعاظم ان ذلك الاجماع في الواجب الموسع
والواجب العمري لا في الواجب مطلقا ولا ريب في تحققه في الواجب الموسع والعمري وهذا التقدير
يكفينا وثانيا منع فرع تحقق الوجوب بل يكفي الظن المبني على ظن السلامة يعني انا لا نسلم دلالة انعقاد
الاجماع على وجوب العلم اليقيني فان الاحكام الشرعية تدور على الظن فيجب الشروع بنية الواجب المبني
على ظن السلامة بان يظن المكلف سلامته الى زمان ايقاع الفعل الا ترى انه يصح نية فرض الظهر
مثلا مع احتمال عدم البقاء بصفة التكليف في الركعة الثانية لجواز عروض الموت وثالثا منع الاستلزام
لان اللازم العلم بالوجوب وهو ليس شرطا للتكليف بالفرض فلا يلزم منه العلم
بالتكليف اي الجزم به لجواز عروض الممات وقت وقوع الفعل فكيف تيقن وقوعه وان ظن
بالتكليف لاحتمال بقاء التكليف الى زمان وقوع الفعل ويبقى التكليف ببقائه واذا لم يلزم من
تكليف الشئ العلم بالتكليف قبله فلا قباحة في ان لا يعلم احد انه مكلف قبل وقت الفعل لعدم
استلزامه للعلم وفيه ما فيه انتهى وجهه ان العلم بالوجوب اذا كان شرطا للتكليف بالفرض
وهذا العلم بدون معرفة انه مكلف غير متصور اذ المراد بالوجوب اللزوم في الذمة وهو لا يتصور بدون
العلم بطلب الفعل حتما وهذا هو المعني بالتكليف فكان العلم بالتكليف لازما قالوا اي المعتزلة
في الاستدلال على عدم صحة التكليف بما علم الآمر انتفاء شرط وقوعه وقت وقوع الفعل ما علم شرطه
غير ممكن ضرورة انه لا يمكن وجود المشروط بدون الشرط والامكان شرط التكليف قلنا في الجواب
الشرط الامكان العادي وهو لا ينافي الامتناع لغيره اعلم ان الامتناع على ثلثة انحاء الممتنع بالذات كالجمع
بين الضدين والممكن بالذات والممتنع العادي كخلق الجوهر من القدرة الحادثة وحمل الجبل والممكن

العادی فی الممتنع بالغیر کالایمان من امثال ابی جهل فیجوز ان یکون الفعل الذی علم الآمر انتفاء شرطه
ممتنعاً بالغیر وهو علم الآمر وممکناً عادیاً فیتجه التکلیف فهؤلاء ان ارادوا بقولهم کل ما عدم شرطه غیر ممکن انه
غیر ممکن فی ذاته وبحسب العادة فغیر مسلم لان الایمان من امثال ابی جهل ممکن بالامکانین مع انتفاء
شرطه وان ارادوا انه غیر ممکن بسبب عدم الشرط وهو الامتناع فمسلم لکن لا نسلم بطلان التالی
فان شرط التکلیف الامکان العادی وهو متحقق و قلنا ایضاً هذا الدلیل منقوض بجهل الآمر لعدم
الشرط فی الواقع لان ما شرطه معدوم فی الواقع وعدمه مجهول عند الآمر غیر ممکن فی الواقع فقد فات
شرط التکلیف فیلزم ان لا یصح التکلیف به مع انه یصح اتفاقاً فان قیل مدار التکلیف علی علم الآمر
بانتفاء الشرط لا علی الانتفاء فی الواقع فما عدم شرطه اذا لم یعلم الآمر بعدم شرطه امکن له طلبه علی حسب ظنه
نعم لو علم بالانتفاء لا یصح الطلب یقال هذا غیر صحیح اذ لا دخل للعلم فی الامکان والامتناع
فانه ای العلم بالامکان والامتناع تابع للمعلوم یعنی ان المعلوم ان کان ممکناً فعلمه ممکن وان
کان ممتنعاً فعلمه ممتنع لا ان العلم یکون سبباً للامکان والامتناع کیف والامکان لا یکون بالغیر
فاذا کان ممتنعاً فی نفسه یمتنع التکلیف به لانتفاء شرطه اعنی الامکان قال فی الحاشیة اقول
ولک ان تقول العلم وان لم یکن له مدخلیة فی امکان الشیء وامتناعه لکن له دخل
فی طلبه وعدمه فانه اذا علم وقوعه یصح الطلب واذا علم عدم وقوعه یمنعه بخلاف الجهل فانه لما احتمل
الامران عند الآمر لا یمتنع الطلب هناک لصحته فی الجملة انتهت یعنی انه وان لم یکن الممکن بالعلم
ممتنعاً وبالعکس لکن العلم باستحالة الشیء یمنع الطلب به واذا کان الاستحالة مجهولا فبحسب ظن
الطالب لا یکون التکلیف به ممتنعاً نعم هذا الطلب لا یمکن من الآمر الذی یمتنع جهله بشیء من الاشیاء
کالواجب تعالی و قالوا ثانیاً لو صح التکلیف مع علم الآمر بانتفاء الشرط یصح مع علم
المامور بانتفاء شرط وقوع الفعل ایضاً لان عدم الحصول مشترک بین علم الآمر وعلم المامور ولما لم
یکن هو مانعاً عن التکلیف علی تقدیر علم الآمر بالعدم فلا یکون مانعاً علی تقدیر علم المامور بالعدم
ایضاً واللازم اعنی صحة التکلیف فیما اذا علم المامور انتفاء شرط الوقوع باطل اتفاقاً فالملزوم
مثله اذ لا یصح التکلیف مع علم المامور عند الکل قلنا فی الجواب عنه ان ما ذکرتم فی الملازمة
فی حیز المنع اذ لا نسلم ان المانع علی تقدیر علم المامور ایضاً عدم الحصول بل عدم صحة التکلیف

فی تلک الصورة لانتفاء الفائدة من التکلیف وهی الامتثال او الابتلاء بخلاف ما اذا علم الآمر لانه
یتحقق فیه فائدة الابتلاء ویرد علیه ما قال بعض الاعاظم بانه یتحقق الابتلاء مع علم المامور ایضاً فان
عزمه علی الفعل وبکی لانعدام شرط استحقاق الثواب والا فالحق ان علم المامور بعدم الوقوع غیر مانع من التکلیف
مسئلة اسلام الصبی العاقل صحیح فی حق احکام الآخرة بالاتفاق بدلیل صحة اسلام
امیر المؤمنین علی رضی الله تعالی عنه وانما الخلاف فی الاحکام الدنیاویة فذهب الشافعی الی
عدم صحة اسلام الصبی فی حقها والامام ابو حنیفة یقول بصحة اسلامه فی حقها وجعل اسلام امیر المؤمنین
رضی الله تعالی عنه دلیلاً علی صحة الثانی کصحة الاول قال فی الحاشیة روی ان علیاً رضی الله
تعالی عنه امن وهو ابن سبع او ثمان او عشر سنین علی اختلاف الروایات قال فی جامع الاصول والصحیح
انه آمن قبل ان یبلغ الحلم ولم یعبد الاوثان اصلاً قالوا وشهد النبی صلی الله علیه وسلم اسلامه
فانه کان یصلی معه یعنی ان علیاً رضی الله عنه آمن فی صباه وصلی مع رسول الله صلی الله علیه وسلم
وصحح رسول الله صلی الله علیه وسلم صلوته ولا یتصور ذلک بدون تصحیح الایمان کما لا یخفی وقد
یقال ان تصحیحه فی احکام الآخرة فقط کما ذهب الیه الشافعی وزفر مسلم والکلام
فی تصحیحه فی احکام الدنیا والآخرة حتی لا یرث اقاربه الکفار ونحو ذلک ولم ینقل انه صلی الله
علیه وسلم صححه فی حق هذه الاحکام وانما نقل فی العبادات فقط یعنی ان ما ذکر من تصحیح ایمان
علی رضی الله عنه بدلیل تصحیح صلوته انما یدل علی تصحیح اسلام الصبی فی حق احکام الآخرة من الثواب
وغیره واما دلالته علی التصحیح فی احکام الدنیا من حرمان المیراث من الکافر وتبین زوجته الکافرة
فلا فیجوز ان یکون اسلام الصبی معتبراً فی حق احکام الآخرة دون الاحکام الدنیاویة کما ذهب
الیه الشافعی رح فلا یثبت ما ذهب الیه ابو حنیفة رح وانما یثبت لو ثبت ان علیاً رضی الله تعالی
عنه حرم عن میراث ابیه ابی طالب ولم یثبت ویمکن ان یقال من قبل الحنفیة لتصحیح اسلامه
فی حق الصلوة دلالة علی تصحیح سائر الاحکام یعنی ان صحة اسلام علی رضی الله عنه یدل علی تصحیح اسلامه
فی احکام الدنیا ایضاً فان امر الآخرة اقدم واهم من امر الدنیا ومن ثمه یحکم باسلام کافر صلی الی
قبلتنا فی جماعتنا حتی یجری علیه سائر الاحکام المتعلقة بالاسلام فقط انتهت وقد یستدل علی الصحة فی حق
احکام الدنیا بان الصبی واجب المرحمة ولیس ضرر اشد علیه من عار الکفر بالنظر الی الاحکام الدنیاویة

سیما اذا کان الصبی عاقلا وسریرته صافیة عن الکدورات فانه یرغب بطبعه الی ان یجری علیه الاحکام الاسلامیة فی الدنیا ویتنفر عن الکفر کتنفر المرء من النار ولیس النص والاجماع دالا علی عدم الصحة وان قیل الدلیل علی عدم الصحة ان فی صحة اسلام الصبی ضررا فی احکام الدنیا وهو کونه محروما عن مورثه الکافر مثلا یقال لما کان عار الکفر اشد ضررا من جمیع الاضرار رجحنا الصحة علی عدمها قال فخر الاسلام بثبوت اصل وجوب الایمان علیه ای علی الصبی العاقل لا ثبوت وجوب الاداء للزوم المشقة مع قصور البدن فاذا اسلم وقع فرضا مسقطا لما فی الذمة کصوم المسافر ولا یتوجه الخطاب بایجاب الاداء لتفریغ الذمة لانها فرغت من قبل فلا یجب تجدیده بالغا قال فی التلویح ذهب فخر الاسلام الی ان الصبی اذا کان عاقلا یجب علیه نفس الایمان وان لم یجب علیه اداؤه لان نفس الوجوب یثبت باسبابه علی طریق الجبر اذا لم یخل عن فائدة وحدوث العالم وهو سبب متقرر فی حقه واما الخطاب فانما هو لوجوب الاداء وهو لیس باهل له فلو ادی بالاقرار مع التصدیق وقع فرضا لان الایمان لا یحتمل النفل اصلا ولهذا لا یلزمه تجدید الایمان بعد البلوغ فالصبی یصلح عذرا فی سقوط وجوب الاداء لانه محتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم والاغماء بخلاف نفس الوجوب فانه لا یحتمل السقوط بحال والصبی لا ینافیه فیبقی نفس الوجوب ولهذا لو اسلمت امرأة الصبی وهو یاباه بعدما عرضه القاضی علیه یفرق بینهما ونفاه ای اصل الوجوب عن الصبی شمس الائمة لعدم حکمه وهو وجوب الاداء قال فی التلویح ذهب شمس الائمة الی انه لا وجوب علیه ما لم یبلغ وان عقل لان الوجوب لا یثبت بدون حکمه وهو الاداء لکن اذا ادی یکون الایمان المؤدی فرضا لان عدم الوجوب انما کان بسبب عدم الحکم فقط والا فالسبب والمحل قائم فاذا وجد وجد کالمسافر اذا صلی الجمعة یقع فرضا وفیه نظر لانا لا نسلم ان حکمه ذلک ای حکم نفس الوجوب وجوب الاداء بل ذلک ای وجوب الاداء حکم الخطاب وانما حکمه ای حکم اصل الوجوب صحة الاداء عن الواجب قال بعض الاعاظم لیس لفخر الاسلام دلیل علی ثبوت نفس الوجوب واما عدم وجوب التجدید فلعله لاجل حصول المصلحة لا لنفس الوجوب کالمسافر اذا صلی الجمعة یقع فرضا ثم قال وایضا لا فرق بین الایمان وبین سائر العبادات فما وجه تخصیص اثبات نفس الوجوب للایمان دون وجوب الاداء والحاصل ان ما ذکر فخر الاسلام فی الفرق بین الایمان والصلوة فی حیز الخفاء مسئلة العقل وهو کما قیل عرض یحل فی محل یستدل باستعماله فی معرفة الاشیاء

ویدل من الغائب الی الشاهد ویقال له فی عرف الفلسفة القوة العاقلة والقوة النظریة والظاهر ان یفسر بآلة الفهم شرط التکلیف اذ به الفهم وصورة القیاس قیاس المساواة وهو ان العقل شرط الفهم والفهم شرط التکلیف وشرط الشرط شرط ینتج ان العقل شرط التکلیف بانضمام هذه المقدمة الاجنبیة وذلک ای العقل متفاوت بالشدة والضعف ولا یناط التکلیف بکل قدر منها بل رحمته تعالی اقتضت ان یناط بقدر معتد به فانیط بالبلوغ عاقلا غیر مجنون لانه مظنة کمال العقل سواء وجد کمال العقل به اولا لان من البالغین من نقص عقله من بعض المراهقین کالرخصة فی السفر نیاطا علی المشقة والمشقة امر غیر مضبوطة فانیطت الرخصة علی السفر لانه مظنة المشقة سواء وجدت المشقة اولا فالتکلیف دائر علیه ای علی البلوغ عاقلا وجودا وعدما کالرخصة دائرة علی السفر وجودا وعدما قال البیهقی الاحکام انما تعلقت بالبلوغ بعد الهجرة وقبلها الی عام الخندق کانت تتعلق بالتمییز انتهی هذا دال علی ان تعلق الاحکام بالتمییز صار منسوخا بعد عام الخندق وصار مناط الاحکام علی البلوغ واذا ثبت اناطة الاحکام بالبلوغ فلا یجب اداء شیء علی الصبی ولو کان عاقلا خلافا لابی منصور الماتریدی قال فی الحاشیة وعلیه کثیر من مشائخ العراق من الحنفیة کذا فی التقریر انتهت لعله قائل بنسخ تعلق التکلیف بالتمییز فقط فی جمیع الاحکام وباناطة الاحکام بالبلوغ عاقلا لکنه خصص حکم وجوب اداء الایمان بالعقل احتیاطا وخلافا للمعتزلة فانهم ای الامام ابا منصور منا والمعتزلة ذهبوا الی عقابه بترکه والمعتزلة وان کانوا قائلین بکون جمیع الاحکام بالعقل غیر متوقف علی الشرع لکن بعد ورود الشرع لا بد لهم من ان یقولوا ان حکم العقل ان طابق حکم الشرع فمقبول والا فمردود فیلزمهم ایضا تخصیص وجوب اداء الایمان بالعقل من عموم النسخ خلافا للقاضی ابی زید حیث قال بوجوب حقوق الله تعالی من الایمان وغیره علیه ای علی الصبی الا ان الاداء فیما سوی الایمان سقط بعذر الصبی لقصور البدن لنا ولا علی عدم وجوب اداء شیء علی الصبی ولو کان عاقلا قوله صلی الله علیه وسلم رفع القلم ای الحساب والمواخذة عن ثلثة عن النائم حتی یستیقظ وعن الصبی حتی یحتلم وعن المجنون حتی یعقل فثبت انه لا یجب اداء شیء علی الصبی وفیه انهم یخصصون الصبی العاقل عن الصبی المذکور فی هذا الحدیث بالعقل للاحتیاط علی ما مر موافقا لقول الامام الاعظم لا عذر لاحد فی الجهل بخالقه

و لماكان لقائل ان يقول انه لو لم يجب اداء شئ على الصبي فلا وجه لعرض الاسلام على الصبي ولا وجه ايضا
لامر الصبي لاداء الصلوة التي هي ليست بواجبة عليه اجاب عنه المص بقوله وعرض الاسلام عليه بعد
اسلام زوجته يعني اذا اسلم زوجة الصبي فيعرض الاسلام عليه فان اسلم فهي له والا يفرق بينهما
فهذا العرض لصحته اي لصحة اسلام الصبي لا للوجوب اي ليس العرض لوجوب الاسلام
على الصبي لان الاسلام ليس بواجب عليه وان صح عنه فان قيل لما فسد النكاح بعد اسلام زوجته وبعد
عرض الاسلام عليه وعدم قبوله حرمت عليه زوجته ووجب عليه الكف عن الاستمتاع منها كان الصبي
مكلفا فلا يصح قولكم لا يجب اداء شئ على الصبي يقال انه بسبب ايمان زوجته انقطعت الولاية عن
غير المؤمن وهو يقتضي فساد النكاح لضرورة الانقطاع والاجتناب عن الاستمتاع وعدم التوارث
وغير ذلك وكم من شئ يثبت اقتضاءً وتعويد ضربه اي ضرب الصبي لعشر اي بالبلوغ
اي عشر سنين على الصلوة تاديبا للاعتياد بالصلوة كي لا يقصر عنها بعد البلوغ لا تكليفا اي لا لانه
مكلف بها وهي واجبة عليه فان قيل ارادة التاديب والاعتياد من الامر خلاف الظاهر فلا بد من
دليل على ارادته يقال الدليل اذا دل على عدم الوجوب على الصبي فلا بد من حمل هذا على التاديب جمعا
بين الادلة ولنا ثانيا في الاستدلال على عدم وجوب اداء شئ على الصبي عدم انفساخ نكاح
الصبية المراهقة التي قربت الى البلوغ ولم تبلغ لعدم وصفه الايمان قال الامام محمد المراهقة اذا لم
تصف الايمان حين سئل عنها لا ينفسخ نكاحها بخلاف البالغة فانه ينفسخ نكاحها اذا لم تصف الايمان
ويرد عليه ان هذا قول المجتهد ولم يثبت اتفاق القاضي والمعتزلة في ذلك ولم يثبت نص او اجماع فيه
فلا يصلح دليلا على القاضي والمعتزلة لا الزاما ولا تحقيقا ويمكن الجواب بان المعتزلة لم يدعوا الاجتهاد
في الفروع واكثرهم تابعون فيها للائمة الحنفية فيصلح دليلا عليهم اقول وفيه انه لا يدل على نفي اصل
الوجوب للايمان عن العاقلة والجواب ما قال بعض الاعاظم انه لم يقصد الدلالة عليه بل على نفي وجوب
الاداء فاما نفس الوجوب فانكان فلا يضرنا ولنا في الاستدلال على عدم وجوب شئ على الصبي
العاقل على القاضي خاصة انه لو كان كل من الحقوق الالهية سوى الايمان واجبا عليه
ثم سقط الوجوب دفعا للحرج كما هو مذهبه لكان الاتي به مؤديا للواجب لانه صار مرخصا
في لزوم الاداء بعذر الصبا كالمسافر اذا صام واللازم وهو كون الصبي مؤديا للواجب فيما سوى الايمان

باطل بالاتفاق ولا يرد عليه انه يجوز ان يكون رخصة اسقاط فلا يكون الصبي المؤدي لها آتيا للواجب
لانه اذا كان رخصة اسقاط سقط عنه اصل الوجوب ولم يبق في ذمته بل نحن قائلون بسقوط اصل
الوجوب ومطلب القاضي اثبات اصل الوجوب واسقاط وجوب الاداء فلا يكون رخصة اسقاط فيكون
الصبي المؤدي لها آتيا للواجب وقال المص في جوابه وليس هذا رخصة اسقاط لعدم الاثم بالعمل
بالعزيمة بالاتفاق ولو كان رخصة اسقاط لاثم بالعزيمة كما في صلوة المسافر اذا صلى اربعا مسئلة
الاهلية وهي في الشرع عبارة عن كون الانسان بحيث يصلح لان يتعلق به الاحكام الشرعية
كاملة بكمال العقل والبدن وهما حين البلوغ عاقلا لان كمال العقل بكمال البدن وكمال البدن
بالاحتلام فلا يكمل العقل حتى يبلغ الحلم فاناط كمال العقل بالبلوغ وهذا من وضع الله تعالى يضع كل
شئ حيث يشاء فيلزم بالزامه تعالى وجوب الاداء اي وجوب اداء جميع الحقوق المشروعة
وقاصرة لقصور احدهما كالصبي العاقل القاصر بدنه والمعتوه البالغ فانه قاصر العقل فان كان
قوي البدن لانه في الشرع عبارة عن بالغ لم يعتدل عقله فيختلط كلامه فيشبه تارة بالعقلاء وتارة
بالمجانين والثابت معها اي مع الاهلية القاصرة صحة الاداء اي صحة اداء جميع العبادات
البدنية لا وجوب ادائها ولما كان المعتوه مخالفا للصبي في بعض الاحكام اراد ان يفصل في
الصبي ليقاس حال المعتوه عليه فقال والتفصيل في الصبيان ما يكون من الاحكام مع الاهلية
القاصرة اما حق الله تعالى فهو ثلثة حسن محض المراد من الحسن المحض ما لا يسقط حسنه بحال وقبيح محض
والمراد به ما لا يسقط قبحه بحال وبين بين اي حسن باعتبار قبيح باعتبار واما حق العبد وهو الذي
روعي فيه مصالح العبد بحسب الشريعة وهو ايضا ثلثة نافع محض في الدنيا وضار محض فيه و
دائر بينهما ينفع باعتبار ويضر باعتبار والاول كالايمان فانه حسن محض لا يسقط حسنه بحال
حتى لو قتل المكره على الكفر كان ماجورا وفيه نفع محض لانه مناط سعادة الدارين اما السعادة
الاخروية فظاهر واما السعادة الدنياوية فلانه يصير بالايمان معصوم الدم والمال معززا بين الانام
واذا كان حسنا محضا ونفعا بحتا فيصح الايمان منه اي من الصبي العاقل قياسا واستحسانا
ولما كان لقائل ان يقول لعل الشارع لم يعتبر ايمانه وجعله كلا ايمان مثل الصبي الغير العاقل اجاب
عنه بقوله والحجر اي المنع من الشرع لو يوجد ولا يليق به هذا هو القياس يعني لا يليق

بجناب الشارع ان لا يعتبر ايمانه لانه حليم والحكيم لا يليق ان يترك ما صدر عنه وهو الاقرار مع التمييز والتصديق الذي يناط به سعادة الدارين بخلاف الصبي الغير العاقل لانه صدر عنه بلا تمييز وتصديق مثل كلمات الطيور غير قابل للاعتبار البتة ثم لما كان لقائل ان يقول ان في اعتبار ايمان الصبي ضررا من حرمان الميراث اذا كان المورث كافرا وضرر فرقة زوجته اذا كانت الزوجة كافرة فكيف يكون الايمان نفعا محضا اجاب عنه اولا بقوله وضرر حرمان الميراث وفرقتها انما هو لكفر القريب والزوجة يعني ان ضرر حرمان الميراث وفرقة النكاح ليس مبنيا على الايمان بل لكفر القريب والزوجة وهذا هو الاستحسان فان كفرهما مع ايمانه الموجب للنقصان الديني وانقطاع الولاية سبب لحرمان الميراث فان قيل ان المشهور فيما بينهم ان الحادث يضاف الى اقرب الاسباب والايمان اقرب زمانا الى الحادث المذكور فيجب ان ينسب الى الايمان لا الى الكفر لقال هذا فيما اذا كان الاقرب صالحا وههنا الايمان غير صالح لنسبة المضرة اليه وثانيا بقوله ولو سلم ان الضرر المذكور حدث من الايمان فهي بالتبع واما بالذات فنفعه نفع ابدية وكم من شيء يثبت تبعا لا قصدا كقبول هبة القريب من الصبي مع ترتب العتق قال بعض الاكابر فيه حاصله ان الايمان في نفسه خير وحسن ولا ضرر فيه وانما وقع في الضرر باعتبار وقوع اتفاق ان ايمانه صادف كفر المورث والزوجة فبهذا الاعتبار وقع الحرمان والفرقة ونظيره هبة القريب وقبولها فان تملك القريب موجب لعتقه فالهبة نفسها ليست بمفضية الى خروج الموهوب عن ملك الموهوب له ولا قبولها مفض اليه بل الخروج لانه صادف بملك القريب فالهبة موضوعة بالذات للتملك واما الخروج فقد لزم من خارج بالتبع والثاني اي القبيح المحض كالكفر فانه ضرر محض اما في الآخرة فلقوله تعالى ان الذين ماتوا وهم كفار اولئك عليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون واما في الدنيا فلحرمانه عن الميراث عن الولي المسلم ووجوب القتل ولزوم الجزية والقياس ان لا يصح منه لانه ضرر محض والصبي محل المرحمة والشفقة وعليه الشافعي وابو يوسف رحمهما الله يقولان ان الكفر لا يصح من الصبي لكن ابا يوسف في صحة ايمانه وافق ابا حنيفة لانه نافع محض والكفر ضار محض فابو حنيفة يحكم بصحة الايمان وصحة الكفر في حق احكام الدنيا وفي عدم تصحيح كفره في حقها موافق للشافعي وهو يحكم بعدم تصحيح الاسلام والكفر في حق احكام الدنيا والحاصل ان الشافعي

يقتصر على اصله وهو ان الصبي لا يتحقق منه عقوبة فلا يصح منه الكفر ولا الايمان في احكام الدنيا وقيل لان فيه عقوبة كالحرمان عن الارث وتفريق الزوجة وقال ابو يوسف ان الكفر ضار محض فلا يصح واما الايمان فهو خير محض وانما يلزمه الضرر بالتبع فيصح لكن يصح كفره استحسانا عندنا في احكام الآخرة فقط دون احكام الدنيا فيصح اتفاقا بيننا وبين الشافعية حتى لو مات الصبي الكافر لا يصلى عليه اتفاقا وبين المصنف وجه الاتفاق في الحاشية بقوله فان الكل متفقون على ان العبادات التي ياتي بها الصبي العاقل نافلة انتهت قال بعض الاكابر عبارة الحاشية في هذا المقام وقع سهوا من قلم الناسخ بل يضعف القسم الثالث وهي العبادات البدنية والمالية مثلا فانه ظاهر ان وقوع العبادات نافلة لا يدل اصلا على ان الكفر من الصبي معتبر في حق الآخرة ووجه بعض الشراح بانه قد ثبت بالحديث المتواتر او المشهور انما الاعمال بالنيات ان ثوابها منوط بها وهذا بالاجماع كما ينطق به كتب الاصول والفقه واذا ثبت اتفاقا ان صلوة الصبي نافلة اي يجر الثواب في الآخرة فقد صحت واعتبرت نيته في استجلاب الثواب واذا اعتبرت في الثواب اعتبرت في العقاب ايضا فانه لا فارق بينهما اذا كان الصبي عاقلا صالحا للنية فحكموا بصحة كفر الصبي العاقل لانه اختار الكفر بالنية والقصد فيترتب عليه العقاب في الآخرة فهذا وجه الاتفاق في صحة كفره في احكام الآخرة وفيه انه قد مر انه قد صح كفر الصبي في حق احكام الدنيا عندنا وفي حق احكام الآخرة اتفاقا واحكام الآخرة مثل وجوب صلوة الجنازة واستحباب الدعاء والصدقة لايصال الثواب في الآخرة الى الميت المسلم وحرمتها للميت الصبي الكافر كما للميت البالغ الكافر لكن الصبي غير قابل للخطاب فايصال العقاب عليه بعيد عن الحكيم العليم لان رحمته سابقة على غضبه بخلاف ايصال الثواب لايمان الصبي لان رحمته وسعت كل شيء فجعل المصنف اتفاق الكل على ثواب عبادات الصبي العاقل سببا لاتفاق الكل على صحة كفر الصبي في حق احكام الآخرة بالتوجيه المذكور ليس بمبني على ان الثواب والعقاب ليسا من الاحكام بل هما ثمرتا الاحكام وعدمها وايضا انه اورد على اتفاق صحة كفر الصبي العاقل في حق احكام الآخرة بان كتب الكلام مشحونة بالاختلاف في تعذيب صغار الكفار بين اهل الحق فينسبون الى الامام الاعظم التوقف والى الاشعرية العفو وهذا مناف للاتفاق والجواب ان الاختلاف في العقاب لا ينافي الاتفاق على صحة كفر الصبي في حق احكام الآخرة وجه الاستحسان ان الكفر محظور مطلقا لانه عبارة عن العقائد الفاسدة فيكون قبيحا محضا

فلا يسقط به وغير مسموع وهو كونه محلا للرحمة قال في الحاشية وانما لم يسمع لان الكلام في صبي عاقل مناظر في التوحيد وصحة الرسالة ويلزم المنعم على وجه لا يبقى في معرفته شبهة كذا في التقرير نقلا عن الكشف انتهت يعني ان الكلام في صبي عاقل مناظر في التوحيد والرسالة فاذا اختاره مع قبيح محض مع وجود العقل والاختيار لم يكن معذوراً فلهذا كان العذر غير مسموع والاولى في وجه الاستحسان ان يقال ان الكفر محظور مطلقا وانا مامورون بالمرحمة على الصغار فالحكم بصحة كفر الصبي في احكام الدنيا لينزجر عنه مرحمة له فهو للتاديب وان لم ينزجر ولم يرغب عنه صح كفره في حق احكام الآخرة ايضا وافهم كفره فتبين امراته المؤمنة ويحرم الميراث بالردة ولما كان لقائل ان يقول اذا صح كفر الصبي وردته فلم لا يقتل بالردة كما يقتل البالغ بها قال وانما لم يقتل بل قيد لانه هي القتل ليس بجزاء الارتداد بل بالحراب اي المحاربة وهو ليس من اهلها كما لا تقتل المرأة المرتدة لانها ليست من اهل المحاربة ولو كان الارتداد سببا للقتل لقتلت المرأة المرتدة ايضا فعلم ان الرجل المرتد انما يقتل بسبب خوف المحاربة من المسلمين ولما كان لقائل ان يقول فاذا صح ارتداده فبعد وقوع الارتداد يلزم ان يقتل الصبي المرتد بعد البلوغ لانه من اهل العقوبة قال ولا يقتل بعد البلوغ لان في صحة اسلامه خلافا بين العلماء فاورث شبهة في ثبوت الردة في حال الصبا فلا يوجد موجب القتل وهو الردة في حال الصبا يقينا فسقط اعتباره فلا يعود بعد البلوغ فلا يقتل بعد البلوغ بعدم موجبه فلا يرد ما قال بعض الاعاظم ان الشبهة الدارئة للقتل هي الشبهة الناشئة في ثبوت السبب نفسه لا الشبهة الواقعة في كون السبب سببا والا لزم ان لا يثبت الحد في السبب المختلف فيه ولا يثبت بخبر الواحد وههنا السبب الذي هي الردة متحقق بعد البلوغ بلا شبهة فلا يصح الدرء وجه عدم الورود انه لا يعود بعد البلوغ ولو فرض العود فلا يعود الا ما كان قبله وما كان قبله الا شبهة الردة وهي الشبهة في وجود الموجب فتندرء الحد بها بعد البلوغ البتة والثالث وهو الدائر بين الحسن والقبح كالصلوة واخواتها من العبادات البدنية فانها مشروعة في وقت دون وقت آخر كالصلوة مشروعة فيما عدا الاوقات المكروهة والصوم فيما عدا الايام الخمسة وغير مشروعة فيها فنفس عليها فلا يصير واجبة الاداء على الصبي للحرج مع سقوط مشروعيتها في بعض الاوقات يصح مباشرته اياها اي بعضها يصح بدون اذن الولي لانه لا يصح الشهود والجهاد لقصد الثواب والاعتياد بدون اذن الولي لاحتمال الضرر بالهلاك للثواب والاعتياد عليه لا عهدة عليه الا انه لا يجب عليه

اداء شيء بعدم كونه مكلفا فلا يلزم المضي عليه بالشروع ولا يلزم القضاء بالافساد بخلاف ما كان طالبا من العبادات لا يصح منه لان فيه ضررا مع عدم الوجوب وانه ممنوع ومحجور عن الشرعيات المالية لوجوب المرحمة على الصبي واورد بان الضرر في الشرعيات المالية من العبادات في الدنيا وفيها ثواب في الآخرة وثواب الآخرة اكثر خيرا من الضرر في الدنيا فينبغي ان يصح منه اداء العبادات المالية لثواب العظيم والمرحمة في هذا لا في المنع واجاب عنه بعض الشراح بان الثواب في الشرعيات المالية مشكوك ولم يثبت بنص قوي في هذه المادة والضرر في الدنيا بتضييع المال متيقن فالقول بصحة الزكوة ترك المرحمة الواجبة لان فيه اثبات الضرر اليقيني بتوقع النفع الوهمي وهذا ليس بشيء لان ثواب الاعمال بالنيات ثابتة بالاجماع والصبي العاقل من اهل النية فثواب الآخرة للصبي بالنية متيقن قطعا والرابع وهو حق العبد كقبول الهبة يصح مباشرته منه بلا اذن وليه لانه نفع محض والصبي واجب المرحمة وهذا القسم مشابه للقسم الاول فانه من حيث ذاته حسن ولكن قد يلحقه ضرر بالتبع في بعض المواد كما ذكرك هذا القسم جالب للنفع من حيث الذات وان كان قد يلحقه ضرر بالتبع كما اذا كان الواهب مخادعا بالهبة للموهوب له كقاطع الطريق يهب الانسان ليطمئن قلبه فيقتله في الطريق فقبوله لها بلا اذن الولي يفضي الى الضرر بالتبع لكن لما كان هذا الضرر قليل الوقوع لا ينبغي ان يترك الحكم المشتمل على الخير الكثير في حق الصبي الذي يجب المرحمة عليه لتوهم الضرر القليل الوقوع ففتح باب صحة المباشرة لجلب المنفعة الكثيرة بدون اذن الولي مرحمة البتة فكما ان في عالم الايجاد لا يترك الخير الكثير للشر القليل كذلك في عالم الاحكام لا يترك الحكم المشتمل على الخير الكثير في حق الصبي الذي يجب عليه المرحمة بمحض توهم الضرر القليل الوقوع ولذلك اي لاجل ان مباشرة النافع المحض يصح من الصبي العاقل من غير اذن الولي للمرحمة يجب اجرة الصبي المحجور اي الصبي الممنوع من القسم السادس مثل الاجارة والبيع وغيرهما من المعاوضات من غير اذن الولي اذا استاجر نفسه من غير اذن الولي وفرغ عن العمل مع بطلان العقد الذي عقد بلا اذن الولي اذا كان الصبي حرا يعني ان القياس ان لا يجب الاجرة لبطلان العقد فان عبارة الصبي لا اعتبار له في القسم السادس بغير اذن الولي فهو محجور فيه المتضرر بلا انضمام راي الولي لكن الاستحسان يقتضي وجوب الاجرة اذا كان الصبي حرا سواء تضرر بعد العمل بالهلاك او النقصان او لم يتضرر لانه لا يتحقق الغصب في حق الحر حتى يجب قيمته بالهلاك

والنقصان فانه لا قيمة له فاذا فرغ عن العمل صح العقد في حق الاجرة على كل تقدير لانها متقومة محققة بعد
العمل موجب للاجر المسمى بعد العمل للرحمة والشفقة دون اجر المثل لانه ليس له علاقة مع العقد بخلاف
العبد اذا كان محجورا سواء كان صبيا او بالغا كما قال واما العبد المحجور اذا اجر نفسه بلا اذن سيده
فيجب له الاجر بشرط السلامة بعد الفراغ عن العمل فلو هلك نفسه او عضوه في هذه الاجارة فالقيمة
واجبة لا الاجر لان المستاجر يصير غاصبا لاستخدامه من غير اذن السيد فاذا هلك وجب القيمة
عليه وهلك العبد بالضمان فظهر انه استخدم ملك نفسه فلا اجر واستحق الصبي الرضخ بالعصا والمهلة الختار
المعجمة وهو مال اقل من سهم الغنيمة مع عدم جواز شهود القتال اي القتال والجهاد بدون الاذن
من الولي بالاجماع لان عدم جواز الشهود انما كان لدفع احتمال ضرر الموت او الجرح مع عدم الوجوب
عليه فاما بعد الجهاد وانهدام الاعداء وحال اخذ القسمة نفع محض فحكم بالاستحقاق للرحمة والخامس وهو الضار
المحض كالطلاق وغيره مثل الهبة والعتاق فلا يملكه وهو باذن وليه كما لا يملكه عليه اي
على الصبي غيره اي غير الصبي كالولي والقاضي فلا يصح طلاق امراته منه ولا من الولي اما الاول
فظاهر واما الثاني فلان ولاية الولي للشفقة ولا شفقة فيه ههنا لكونها ضررا محضا والولاية انما هو لاندفاع
المضرة فان قيل انها قد يتضرر وقد ينتفع كالبيع والاجارة فينبغي ان يعد من القسم السادس الذي فيه نفع
مشوب بضرر يقال الضرر فيها ظاهر وهو خروجها من ملكه واما النفع فاقل القليل في الدنيا وهو غير معتد به
فلا يعد من القسم السادس واما العتاق والهبة فلو نوى فيهما لله تعالى فهذه التبرعات المالية
من العبادات داخلة في القسم الثالث قال شمس الائمة السرخسي زعم بعض مشائخنا ان هذا الحكم اي
حكم الطلاق غير مشروع اصلا حتى ان امراته لا يكون محلا للطلاق بل صارت في هذا الحكم كالاجنبية
فان الطلاق يملك بملك النكاح فملك الطلاق من لوازم ملك النكاح ولا ضرر فيه اي في
ملك الطلاق حتى لا يملك الصبي للرحمة بل في عدم الملك ضرر وانما هو اي الضرر في الايقاع
فلا يصح الايقاع لكن ربما ينشأ من الزوجة مضرات عظيمة ولا ضرر في الايقاع فلو تحققت الحاجة اليه
لدفع الضرر كان صحيحا قال في الحاشية وبهذا تبين فساد قول من قال لو اثبتنا له
ملك الطلاق كان خاليا عن حكمه وهو ولاية الايقاع والسبب الخالي عن حكمه غير معتبر

شرعا كبيع الحر وطلاق البهيمة وذلك لانا لا نسلم خلوه عن حكمه اذ الحكم ثابت في حقه عند
الحاجة حتى اذا اسلمت امراته وعرض عليه الاسلام فابى فرق بينهما وكان ذلك طلاقا
في قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى واذا ارتد وقعت البينونة وكان طلاقا في قول محمد واذا
وجدته مجبوبا فخاصمته في ذلك فرق بينهما وكان طلاقا عند بعض المشائخ هكذا في التقرير
انتهت ولما كان لقائل ان يقول اقراض مال الصبي مثل طلاقه داخل تحت الضرر المحض فينبغي ان لا يجوز
اقراض ماله مع انه يجوز اقراض القاضي ماله وهو ضرر محض لانه ازالة اليد مع انه لا نفع فيه اصلا قال
وانما يجوز اقراض القاضي ماله اي مال الصبي دون ما عداه من الاولياء كالاب وغيره من المستقرض
من المليء اي الغني لانه اي الاقراض من المليء ليس تبرعا بل حفظ المال مع قدرة الاقتضاء
اي الاخذ بعلمه فلا احتمال للجحود قال بعض الاعاظم ههنا بحث فان احتمال الجحود وان انسد
لكن ههنا احتمالات اخرى كانعزال القاضي او افلاس المديون او غيبوبته غيبوبة منقطعة او
غير ذلك وقال بعض الاكابر لا يؤخذ بهذه الرواية لظهور الخيانة اليوم في القضاء بخلاف الاب
فانه لا يجوز اقراضه مال ابنه الصغير لانه يحتمل الهلاك بالجحود الا في رواية يجوز فان الاب لوفور شفقته
لا يقرض ماله الا حيث يمكن استيفائه بان كان المستقرض مثلا رجلا صالحا معروفا بالصلاح و
شهد الاب على الشهود عند الاقراض ولا يقرض الا عند هلاك المال بدون القرض فاذن جوز للاب
لان فيه منفعة الصبي وهو واجب المرحمة والسادس وهو حق العبد الدائر بين النفع والضرر كالبيع والاجارة
وغيرها من المعاوضات ففيها نفع لاحتمالها الربح مشوب باحتمال ضرر لخسارة المال
والصبي وان كان عاقلا لكن فيه نقصان العقل فلا ادراك له بعواقب الامور وحقيقة الحال
فبانضمام راي الولي يندفع الاحتمال للضرر فيملك الصبي مباشرته مع اذن الولي ولا يملكه
وحده ثم عند ابي حنيفة لما انجبر القصور الذي كان في الصبي في نفاذ تصرفاته بالاذن الصادر
من الولي كان كالبالغ فيملك الصبي العقود بغبن فاحش مع الاجانب باتفاق الروايات
عن الامام ابي حنيفة فيملك الصبي البيع مثلا بغبن فاحش مع الولي في رواية عنه ولا يملك
في رواية اخرى عنه لان الولي متهم في الاذن بجوازه ان يكون اذنه كان خداعا منه لاخذ ماله الا
ذلك في الاجنبي وعندهما لا يجوز العقود بالغبن الفاحش مع احد لا مع الولي ولا مع الاجانب

وقوعهما فظهر ان الاذن انما اعتبر شرعاً لیأمن من الضرر فلما عقد مع الغبن علم ان اذنه لم یقع فی محله
والعذر للامام ان مظنة شبهت حکمته عدم الضرر وتخلف الحکمة عن المظنة لا یوجب عدم العلیة کسفر الملک المرفه
ثبت للرخصة مع انفکاکه عن الحکمة فکذلک ههنا مسئلة سفر المعصیة کسفر الباغی وقاطع الطریق
لا یمنع الرخصة عندنا خلافاً للائمة الثلثة لنا الاطلاق ای اطلاق النصوص الواردة فی
باب الرخصة المتعلقة بالسفر قال الله تعالی فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ
مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ فالسفر فیه مطلق عن قید الطاعة والمعصیة فثبت الرخصة فیهما وفی صحیح المسلم
عن ابن عباس رضی الله عنه فرض الله الصلوة علی لسان نبیکم فی الحضر اربعاً
وفی السفر رکعتین والاحادیث فی هذا الباب کثیرة فابو حنیفة ابقی هذه النصوص علی اطلاقها وجوز الرخصة
للمسافر مطلقاً مطیعاً کان او عاصیاً وقالوا ای الائمة الثلثة الرخصة نعمة من الله تعالی علی
عباده تخفیفاً علیهم فلا ینال هذه النعمة بالمعصیة لانها لا تکون سبباً للرحمة والرفاهیة بل هو موجب
للغضب والعذاب کالسکر من المحرم فانه لا یکون سبباً للنعمة قال بعض المحققین الظاهر من المتن
ان الدلیل واحد والغرض من قوله کالسکر التنظیر فقط والنظر الدقیق یحکم بان حاصله یرجع الی
استدلالین احدهما ان المعصیة لا توجب الرحمة فسفر العاصی لکونه معصیة لا یوجب الرفاهیة والرخصة
ایضاً اما المقدمة الثانیة فظاهرة واما الاولی فالدلیل علیها ان الرخصة تخفیف من الله تعالی علی
عباده والمعصیة لا تفضی الی التخفیف وقد قال الله تعالی ولا ینال عهدی الظالمین والثانی القیاس
علی السکر فان شرب الخمر لکونه معصیة لا یوجب التخفیف بالاتفاق حتی یعتبر طلاقه وعتاقه مع کونه زائل
العقل ولیس موجبه الا المعصیة فالسفر اذا کان معصیة کیف یوجب النعمة قلنا فی الجواب عن استدلالهم
انا سلمنا ان النعمة لا تنال بالمعصیة لکن لیست المعصیة ایاه ای السفر بل المعصیة مجاورة
للسفر خارجة عنه فالمسافر القاطع للطریق له وصفان احدهما قطع المسافة من مکان الی مکان والثانی المحاربة
مع اهله وهو السبب قطع الطریق والفساد فی الارض والمعصیة هو الثانی لا الاول والسبب لنیل
النعمة هو الاول اعنی نفس السفر لا الثانی فعلم ان السفر نفسه لیس بمعصیة وانما المعصیة الامر المقارن له
ولا نجعله سبباً للرخصة حتی یلزم نیل النعمة بالمعصیة وانما نجعل السفر نفسه موجباً وهو لیس بمعصیة فصار
سفر المعصیة کالصلوة فی الارض المغصوبة فانها فی نفسها لیست معصیة بل طاعة لکونها

عبارة عن القیام والقعود علی الوجه المشروع وشغل ملک الغیر مجاور له بدون اذنه وهو معصیة والاول یکون سبباً
لنیل النعمة بخلاف الثانی بخلاف السبب الذی هو المعصیة نفسها کالسکر بشرب المسکر المحرم
وفیه ما قیل انا وان سلمنا ان السفر لیس معصیة لکن المعصیة عارضة له البتة والقبیح بالعرض قد یغلب علی
القبیح بالذات لکونه اثقل من الثانی کما ان القبیح لذاته وهو الکذب قد یترک به الحسن لذاته وهو الصدق
اذا کان لعصمة نبی او انقاذ بری مع انه حسن لذاته وقد صار قبیحاً بالغیر وقدم الاول لکون المضرة فیه اثقل
من الاول فکذلک فیما نحن فیه وان کان السفر فی نفسه مباحاً ولکن صار قبیحاً بالغیر وهو عروض الخروج
عن طاعة الامام الحق او قطع الطریق فیکون اثقل من الذی هو معصیة فی نفسه کشرب الخمر مثلاً لان
ضرره یرجع الی نفس الشارب فقط ومضرة السفر الکذائی یرجع الی العباد ایضاً ولا ریب ان اضرار العباد
اثقل من عدم امتثال امر الله تعالی فانه غفور رحیم یعفو ما یشاء من حقوقه دون حقوق العباد فلا یکون مثل
هذا السفر سبباً لوصول النعمة وما قال بعض الاعاظم قدس سره فیما ذکر ان السفر لما کان یبتنی علیه بعض العبادات
کالجهاد والحج وغیرهما واکثر امور المعاش کالتجارة ونحوها وکان لا یخلو عن نوع مشقة فی الاغلب رتب الله تعالی
علیه حکماً اخف وجعله سبباً للرخصة لهذا الخیر الکثیر فلا یبطل سببیته بعروض معصیة مجاورة ایاه بتقصیر
من المکلف ولا یبطل الخیر بمجاورة الشر ولیس مقصود الشارع فی شرع الرخصة الترفیه بالمعصیة بل
بما هو فی ذاته یمنع الطاعة والمعاش وطلب الرزق الحلال ففیه نظر لان المعتبر فی الافعال الاغراض والغایات
فاذا کانت غایة امتثال هذا السفر هی المعصیة کیف یکون هذا السفر سبباً للرفاهیة والنعمة فلا یصح الفرق
بین سفر المعصیة والسکر بشرب الخمر اصلاً وبالجملة غایة الشیء اذا کانت معصیة لا یکون هو سبباً للرفاهیة
اصلاً قال فی الحاشیة وقد احتجوا علیه ایضاً بقوله تعالی فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا
عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ فانه جعل رخصة اکل المیتة منوطة بالاضطرار حال کون
المضطر غیر باغ ای خارج علی الامام ولا عاد ای ظالم علی المسلمین
بقطع الطریق فیبقی فی غیر هذه الحالة علی الاصل من الحرمة ویکون الحکم کذلک فی سائر الرخص بالقیاس
یعنی ان الله تعالی علق رخصة اکل المحرمات بعدم البغی وعدم المعصیة فالعاصی بسفره ان اضطر فلا یحل
له الاکل لانه عاد واذا کانت هذه الرخصة متوقفة علی عدم البغی والمعاداة فالرخص التی دونها کالافطار وقصر
الصلوة المتعلقة بالسفر اولی بان یتوقف علیها قلنا اولاً معناه غیر باغ ای غیر متجاوز

فی الاکل قدر الحاجة للتلذذ ولا عاد علی اخر بالاستئثار علیه یعنی معنی قوله تعالی
غیر باغ ولا عاد فی الاکل مجاوز فیه حد الشبع ولا عاد علی المضطر الآخر باخذ میتته ایثاراً لحیوة نفسه علی حیوة اخیه
وهو اعم ممن کان سفره للبغاوة او التعدی لقطع الطریق فلا یکون الآیة دالة علی ما قالوا وثانیاً منقوض
بالمقیم المضطر العاصی فانه یباح له الاکل اجماعاً یعنی لو کان معنی الآیة ما قالوا یلزم ان یکون
رخصة اکل المیتة مختصة بالمضطر المخصوص وهو من لا یکون باغیاً خارجاً علی الامام ولا ظالماً علی المسلمین
فلا یجوز الرخصة به للمقیم المضطر العاصی مع انه یباح له ذلک اجماعاً فعلم ان المناط هو الاضطرار سواء کان
مجامعاً مع المعصیة او لا فکذا مناط الرخصة فی السفر هی المشقة سواء کان مجامعاً مع المعصیة او لا و
ثالثاً القیاس بینا فیه الاطلاق ولا تخصیص ابتداءً به عندنا کما سیاتی انتهت حاصله انهم
قاسوا السفر المقارن للمعصیة بالاضطرار المقارن لها وهو غیر صحیح فان النصوص الواردة فی رخصة السفر
مطلقة بخلاف نص الرخصة بالاضطرار فانه مقید وان قیل نصوص السفر ایضاً مقیدة لیقال التخصیص
ابتداءً فلا یجوز عندنا واعتبار التخصیص ابعد لاحظ نفس الاضطرار بالاباحة ضرورة ان اکله فی صورة
الاضطرار اعم من ان یکون مجامعاً للعصیان او لا فلا بد وان یکون علة الرخصة فی السفر ایضاً اعم من
ان یکون مجامعاً للمعصیة او لا حتی یصح القیاس مسئلة المؤاخذة بالخطاء جائزة عقلاً
لا اختلاف فی انتفاء المؤاخذة عن الخطاء فی الآخرة شرعاً لقوله علیه الصلوة والسلام رفع
عن امتی الخطاء والنسیان وانما الخلاف فی انه یجوز المؤاخذة بالخطاء عقلاً ام لا فمذهب اهل السنة
الی انه یجوز المؤاخذة به عقلاً خلافاً للمعتزلة فانهم یقولون ان المؤاخذة بالخطاء خلاف مقتضی الحکمة
فلا یلیق بالشارع الحکیم لنا معاشر اهل السنة ان الله تعالی امرنا ان نسئل بعدم المؤاخذة بالخطاء
حیث قال تعلیماً للعباد ربنا لا تؤاخذنا ان نسینا او اخطأنا ولو کان المؤاخذة
بالخطاء محالاً لکان هذا سؤالاً لما یستحیل والسؤال بما یستحیل باطل قیل ان المدح یجوز ان یکون
للخشیة من الله تعالی واعتراف العجز وخلوص النیة دون السؤال بما لم یعلموا باستحالته قالوا
ای المعتزلة المؤاخذة انما هی بالجنایة وهی ای الجنایة انما تتحقق بالقصد ولا قصد
فی الخطاء فلا جنایة ولا مؤاخذة وهو المطلوب قلنا فی الجواب ان نفس الخطاء وان لم یکن
فیه قصد ولا جنایة ولا مؤاخذة ولکن المؤاخذة فی الخطاء لعدم التثبت والاحتیاط الواجب

یعنی ان المؤاخذة فی الخطاء من جهة ترک التثبت والاحتیاط الواجبین والتثبت وکذا الاحتیاط
محل القصد فترکهما الموجب بهما یقتضی ای المؤاخذة قال بعض الشراح ان النزاع لفظی فان المجوزین
للمؤاخذة فی الخطاء یجوزونها بالنظر الی اللواحق والعوارض والنافین کالمعتزلة ینکرونها بالنظر
الی نفس ذات الخطاء وفیه ما افاد بعض الاعاظم ان الخطاء لما کان مسبباً عن عدم التثبت
الذی هو الجنایة صار هو ایضاً جنایة فیجوز المؤاخذة به ایضاً وایضاً لنا ان نقول ان المؤاخذة بعدم
التثبت فقط لا بفعل الخطاء حتی یرد علیه هذا الایراد بل نقول ان المؤاخذة بالخطاء لکن لکونه مسبباً
عن فعل اختیاری وهو عدم التثبت الذی هو الجنایة فصار هو ایضاً جنایة فیجوز المؤاخذة به ثم ان الخطاء
وان کان جنایة الا ان فیه شبهة العدم ای شبهة عدم الجنایة فلا یؤاخذ بحد ولا قصاص
فی الفعل خطاءً لانهما یسقطان بالشبهة دون ضمان المتلفات خطاءً من الاموال
فان اتلف مال الآخر خطاءً یجب علیه ضمانه ولا یعد اتلافه کالعدم وذلک لانه جزاء المحل
وهو المال فیجب مثله علیه عشرا اتلافه ولو خطاءً ویقع طلاقه ای طلاق الخاطی
عندنا ای عند الحنفیة فی القضاء واما فیما بینه وبین الله تعالی فهی امرأته وصورة الطلاق
خطاءً ان یقول اسقنی مثلاً فجری علی لسانه انت طالق فیقول ابو حنیفة رحمه الله یقع الطلاق
قضاءً ای القاضی یحکم بالطلاق فی هذه الصورة واما فیما بینه وبین الله تعالی فلا طلاق لعدم
القصد والله تعالی یعلم الباطن والقاضی انما یحکم بالظاهر خلافاً للشافعی فانه قال
طلاق الخاطی لا یقع لان اعتبار الکلام انما هو بالقصد ولم یوجد کما فی النائم والمغمی علیه فانه
لا یصح طلاقهما لانتفاء القصد فکذا لا یقع الطلاق من الخاطی ایضاً لهذا الوجه بعینه قلنا فی
الجواب الغفلة عن معنی اللفظ امر خفی یتعسر الاطلاع علیه فان الباطن لا یعلمه الا الله تعالی
فکیف یناط الحکم علی الامر الخفی فاقیم الدال علی القصد وهو تمییز البلوغ مقامه ای مقام القصد
المدلول وحاصله علی ما قیل ان الاحکام المنوطة بالامور الحقیقیة اذا تعسر الاطلاع علیها
یدار فیها الاحکام علی دلائلها وهی المظنة فالطلاق فی نفس الامر وان کان منوطاً بقصد
البالغ ولکن لما کان الاطلاع علیها عسیراً اقیم الدال اعنی تمییز البلوغ مقام المدلول اعنی
قصده فان العاقل البالغ لا یفعل الفعل فی الاکثر الا بالقصد بخلاف النائم فان النائم لا یقع عنه الافعال

كثيرا بلا قصد فلا يكون الصدور دليلا عليه فان الدليل لابد ان يلازم المدلول ويقارنه اقترانا اكثريا
مسئلة الاكراه ملجئ وهو ما يفوت النفس كقطع الراس وشق البطن وبالجملة كلما يؤدي الى الهلاك غالبا
سواء كان قطع عضو او افناء تمام البدن واما الاكراه بما يفوت عضوا لا يؤدي الى الهلاك عادة
كقطع اليد او الاصبع مثلا فحكمه ايضا مثل حكم الاول لان حرمة الاعضاء كحرمة النفس تبعا لها سواء افضى
الى الهلاك او لا ولا يكفي في الملجي الاكراه بالتهديد بهذا القدر بل لابد من غلبة ظن المكره انه يفعله
وغيره اي غير الملجي كالحبس والضرب وهي اي الاكراه مطلقا متوعية بالفعل المكره عليه
كالصلوة التي اكره عليها والتكليف بنقيضه كالاجتناب عن الشرب الذي اكره عليه
مطلقا سواء كان ملجيا او غير ملجئ والحاصل ان الاكراه على الفعل لا يمنع التكليف الواقع عليه
كالاكراه على الواجب والحرام مثلا فمن اكره على ترك الصلوة لا يخرج عن التكليف بل الصلوة
واجبة والترك حرام وقال جماعة يمنع الاكراه التكليف في الملجي دون غيره حاصل قول
هذه الجماعة ان الاكراه الملجي مانع من التكليف بما اكره عليه وغير الملجي غير مانع وقالت المعتزلة يمنع
الاكراه في الملجي مطلقا وفي غيره في عين المكره دون نقيضه كما اذا اكره على ترك الصلوة
بغير الجماعة فالترك غير مكلف به واما الصلوة فهي مكلف بها لنا ان الفعل الذي اكره عليه وكذا ضده
سواء كان غرضه الاكراه الملجي او غيره ممكن في حد ذاته فان الفعل محتاج الى الفاعل وكلما هو
محتاج الى شيء لا يكون واجبا بالذات ولا ممتنعا كذلك والفاعل متمكن من ايقاع ذلك الفعل
ايضا كيف لا يكون متمكنا وهي حينئذ واختلف المكره وهين اذا اكره بقتل نفسه على قتل نفس الغير
ولا ريب ان الثاني اخف من الاول اذ الانسان يقدم حيوته على حيوة اخيه فيختار قتل غيره
وحيوة نفسه ولذا قد يفترض ما اكره عليه كالاكراه بالقتل على شرب الخمر فانه يكون
شرب الخمر واجبا على المكره عليه لانه تعالى قد استثنى حالة الاضطرار عن الحرمة ولا ريب في
ان المستثنى مغاير للمستثنى منه فيكون مباحا فياثم بتركه لو صبر وقتل لانه قد ارتكب المنهي عنه مع
وجود الامر المبيح وقد يحرم ما اكره عليه كعلى قتل مسلم ظلما فان قتل المسلم حرام ابدا فيوجر
على الترك لانه تحرز عن الحرام مع الداعي اليه كعلى اجراء كلمة الكفر على اللسان والفرق
بين الصورتين ان في صورة الاكراه على قتل المسلم قتله حرام وفي صورة الاكراه على اجراء كلمة الكفر

يكون الاجراء مباحا بمعنى انه يعامل به معاملة المباح بعدم الاثم ولكن التحرز في كل منهما موجب للاجر
وقال المفصلون وهم الذين فرقوا بين الملجي وغيره بان الاكراه الملجي مانع من التكليف مطلقا دون
غيره ان المكره عليه واجب لوقوع وضده ممتنع ضرورة ان الانسان مضطر في اختيار نفسه
وسلامة اعضائه والتكليف بهما اي بالواجب والممتنع محال لاجتماع الاختيار واللااختيار
فيهما بخلاف الاكراه الغير الملجي كالحبس والضرب فانه قد لا يكون الانسان مضطرا فيها فلا ينافي
التكليف قلنا لا نسلم ان الفعل المكره واجب بالذات وضده ممتنع بالذات بل الفعل في نفسه
ممكن والفاعل قادر عليه والايجاب اي ايجاب المكره عليه والامتناع اي امتناع
ضده انما جاء بالشرع قال الله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة او بالعقل ضرورة ان
العقل حاكم بان اهلاك نفسه واضاعة اعضائه ليس بحسن وهذا غير مناف لاختيار الفعل بل هو مرجح
لا موجب بان يبلغ الترجيح الى حد الوجوب فان كثيرا من الافعال التي اوجبها وادرك العقل حسنها
تترك لداعي النفس وغيرها فلا يكون الوجوب الشرعي او العقلي موجبا لوجود الافعال بل يكون
مرجحا له وهو لا ينافي الاختيار فلم يثبت الاضطرار فلا يبطل التكليف فتامل وقالت
المعتزلة القائلة بان الملجي مانع مطلقا وغيره في عين ما اكره عليه دون نقيضه اذا اكره بالاكراه
الغير الملجي على عين المامور به فالاتيان اي بما اكره عليه لداعي الاكراه فان الانسان يميل اولا
بالذات الى دفع المضرة الجسمانية فالاكراه هو الباعث الى ارادة الفعل دفعا للمضرة وبالنظر
اليه يفعل الفعل المكره لا لداعي الشرع يعني لا يلاحظ جهة الشرع فلا يثاب عليه اي على
ذلك الفعل فلا يصح التكليف به لان انتفاء الثواب دال على انتفاء التكليف فالاكراه لا يرفع التكليف
الثابت بنقيض الفعل المكره عليه بخلاف ما اتى بنقيض المكره عليه فانه ابلغ في اجابة داعي الشرع
فانه انما ياتي به لداعي الشرع دون دفع المضار عن نفسه بل فيه اختيار المضرة الموعودة من المكره
فيثاب على ذلك التقدير فلا يرفع الاكراه التكليف الثابت بنقيض الفعل المكره عليه قلنا في
الجواب عن الاستدلال صحة التكليف بالضد في الاكراه الغير الملجي كما جوزه المعتزلة ينقض
المقدورية لان التكليف بالشيء يستلزم مقدوريته فيصير الضد مقدورا والقدرة على الشيء
قدرة على ضده لانها عبارة عن صحة الفعل والترك فالقدرة على ضد المكره عليه قدرة عليه فصار المكره

عليه مقدوراً وكل مقدور يصح التكليف به فيصح التكليف بالفعل المكره عليه فلا يصح قولهم الاكراه ينافى
التكليف وفيه انه انما يضر المعتزلة لو جعلوا مدار انتفاء صحة التكليف انتفاء القدرة ولو كان
مداره عندهم شيئ آخر وهو انتفاء فائدة التكليف وهو الامتثال مع النية الخالصة لله تعالى كما هو
الظاهر من قولهم لداعى الاكراه فلا اتجاه له فتامل مسئلة لا حرج عقلا وشرعا فى الدين اما
عقلا فلانه بعد معرفة الصانع وصفاته الكمالية يحكم بان مثل هذا الحكيم المستجمع لصفات الكمال لا يوقع
عباده فى الحرج واما شرعا فلانه لا يكلف الله نفسا الا وسعها وهذا ينفى تكليف العبد بما يمتنع
عنه ظاهرا او عادة وان امكن امكانا ذاتيا وهو اى الحرج كلى مشكك لان بعض افراده
اقوى واكمل فى معنى الحرج من البعض الآخر والاول كالعاجز من كل وجه والثانى كالعاجز
من بعض الوجوه كالمريض والمسافر والامكان منوطة بقدر الحرج فالحرج الكامل يوجب اشد الخفاء
التشكيك والناقص اخفها ومعرفة القدر تحقق من جهة الشرع كما قال فلهذا لم يجب شيئ
على الصبى العاقل لضعف بدنه وعدم كمال عقله ولا على المعتوه البالغ لنقصان عقله وان كان
بدنه كاملا فان الايجاب عليهما يؤدى الى الحرج الكامل خلافا لابى زيد فانه يقول ان الواجب
يجب عليهما لكنها يسقط اداءها بعذر الصبا وعدم الفهم ولم يجب قضاء الصلوة فى الحيض والنفاس
للحرج فيه لكثرتها دون قضاء الصوم لعدم الحرج لقلته قال فى الحاشية يعنى انهما
اى الحيض والنفاس لا يسقطان اهلية الوجوب ولا الاداء ولذا يصح افعال
الحج عن الحائض والنفساء سوى الطواف لان الطهارة شرط فيه لكونه فى المسجد ولا يجوز فيه
الدخول معهما فقد سقط الاداء بالعذر لانتفاء الشرط ودفع الحرج الا ان الشارع جعل الطهارة
عنهما شرطا لاداء الصلوة على وفق القياس والصوم على خلافه لتأديته مع الحدث
الاصغر والاكبر عند الائمة الاربعة ثم انتفاء وجوب القضاء عليها للحرج
اللاحق لها فى حق الكثرة بخلاف الصوم ولا حرج فى وجوب القضاء عليها لان الحيض لا يستوعب
الشهر والنفاس نادر فيه يعنى لما ثبت انه لا حرج فى الدين لم يجب قضاء الصلوة الساقط
فى حالة الحيض والنفاس دون الصوم لان فى الاول حرجا لان الحيض للمرأة فى العادة يقع
فى كل شهر واقله ثلثة ايام فيكون السنة بحساب اقل ايام الحيض مائة وثمانين يوما والصوم

ثلثة ايام ولا ريب ان فى قضاء الصلوة بالعدد المذكور حرجا لا يوجد فى قضاء صوم ثلثة ايام واما النفاس
فغايته ان يقع فى السنة مرة ففى صورة لزوم قضاء صلوة يبلغ فى السنة الى قضاء مائتى صلوات
وفيه حرج لا يكون مثله فى الصوم بل يوجد فيه النقص فان النفاس يجوز ان لا يتحقق فى السنة
فى شهر رمضان بل فى غيره واذا وقع فيه فلا يلزم ان يستوعب تمام الشهر بل يجوز ان يقع فى
الاوائل فقط او الآخر فقط كذا قيل ثم اختلف فى انه هل وجب اداء الصوم عليهما فى حالتى
الحيض والنفاس ام لا ونقل السبكى عن اكثر الفقهاء نعم لتحقق الاهلية والسبب هو
شهود الشهر ولان القضاء استدراك لما فات وقيل لا يجب واختاره
ابن الهمام لانتفاء الشرط والسبب ليس موجبا مطلقا والقضاء يترتب
على سبب الوجوب كما فى النائم ولان الاداء حرام منهى عنه فلا يكون واجبا ثم
ولعل الحق ما قال بعض الشراح ان النزاع لفظى فان القائل بوجوب الاداء عليهما فى تينك
الحالتين اراد وجوب الاداء التقديرى بمعنى انه لولم يكن تلك الحالة لوجب عليهما اداء الصوم
وقد مر سابقا ان بعضهم قالوا ان القضاء مرتب على وجوب الاداء دون اصل الوجوب و
قالوا ان النائم يجب عليه اداء الصلوة تقديرا بمعنى انه لولم يكن النوم لوجب الاداء والقائل بعدم
وجوب الاداء اراد الحقيقى ولا ريب فى انتفائه فان الحالة مانعة والصوم معها ممنوع ولاجل ان
لا حرج فى الدين شرعت العبادات فى المرض قاعدا ومضطجعا فان فى القيام حرجا
ولاجل ذلك انتفى الاثم فى الخطاء مجتهدا وانتفى الاثم فى النسيان ولاجل ذلك
ايضا سقط اكل الصائم ناسيا عن درجة الاعتبار فى حق فساد الصوم قال النبى صلى الله عليه
وسلم من نسى وهو صائم فاكل او شرب فليتم صومه وانما اطعمه الله وسقاه ولذلك خفف
فى السفر فشرعت الرباعية ركعتين وشرع مسح الخف الى ثلثة ايام وثبت الرخصة
للمسافر بالشروع فى السفر قبل تحققه فان السفر المعتبر فى السببية للرخصة هو ما يقطع ثلثة منازل
وهو قبل التمام فى اوان الشروع ثبت للرخصة مع ان المسبب انما يثبت بعد تمام السبب و
ليس ذلك الا لدفع الحرج ولو اقام المسافر قبل المدة اى قبل مدة السفر صح له الاقامة
ولزمت احكام الاقامة لو كانت الاقامة فى المفازة لانه دفع لها اى للرخصة

وبعدها اے بعد تمام المدة وهي سفر ثلثة منازل لا يصح نية الاقامة الا فيما يصح نية الاقامة
فيه يعني العمران لانه دفع للسفر بعد تحققه وتجديد اقامة فلا بد من موضع يصلح لابتدائها
مسئلة العبد اهل للتصرف في العقود وملك اليد عندنا خلافا للشافعية لنا انهما
اى التصرف وملك اليد باهلية التكلم اى باهلية قول الايجاب والقبول والاقارير وغير
ذلك وباهلية الذمة اى باهلية نزول الاحكام والمراد بها كون الانسان صالحا لان يخاطب
بالاحكام والاولى اے اهلية التكلم انما يكون بالعقل وهو موجود في العبد وهو اى العقل لا يختل
بالرق ولذا اى لعدم اختلال العقل بالرق كانت روايته اى رواية العبد في الاحاديث
ملزمة للعمل للخلق فعلم ان ليس في عقله اختلال ولو كان في عقله اختلال كيف يقبل روايته فيما
هو من مهمات الدين بل رب رقيق يكون اعقل من الاحرار والثانية اے الذمة باهلية
الايجاب عليه والاستيجاب له ولتحققها اے لتحقق تلك الاهلية خوطب بحقوقه تعالى
كالايمان والصلوة والصوم قال في الحاشية بخلاف الحج لما روى عنه صلى الله عليه وسلم
ايما عبد حج ثم عتق فعليه حجة وبخلاف الجهاد فليس القتال له الا باذن المولى انتهت اعلم
ان العبد لا يقدر على منافع بدنه لكونه مملوكا للمولى الا انه استثنى منافع بدنه عن ملك المولى في بعض
العبادات كالصلوة والصوم نظرا للعبد ولم يستثن في البعض نظرا للمولى كالحج والجهاد فلا
يحل له القتال بغير اذن المولى اتفاقا ويصح اقراره بالحدود والقصاص والمراد الاقرار بما يوجب
الحدود والقصاص عليه كالاقرار بالزنا والسرقة المستهلكة واما القائمة فيصح اقرار المأذون بها
بالاتفاق واما العبد المحجور ففيه خلاف بين الامام الاعظم وصاحبيه كما فصل في مقامه وانما الحجر اى
المنع عن التصرف لحق المولى يعني يمنع غير المأذون من التصرفات المالية لحق المولى
فاذنه اى اذن فك الحجر دفع المانع عن صحة التصرف لا ان اذنه اثبات الاهلية
الحادثة كما زعم الامام الشافعي قالوا اے الشافعية القائلون بعدم اهلية العبد لو كان
اهلا للتصرف كان اهلا للملك لان التصرف سبب له اى للملك ومسبب عنه اى عن الملك
لان البيع مثلا لا ينفذ في ملك الغير واذا كان نفاذه موقوفا على الملك كان الملك سببا له
وهو مسبب عنه واللازم اے كون العبد اهلا للملك باطل اجماعا فكذا الملزوم وهو كونه اهلا للتصرف

ايضا يكون باطلا واذا لم يكن العبد اهلا للتصرف بنفسه لم يكن اهلا لليد لان اليد انما يستفاد بملك
الرقبة او ملك التصرف وقد انتفيا في حق العبد فينتفي ملك اليد بانتفائهما قلنا في الجواب التخلف
اى تخلف التصرف عن الملك لمانع متحقق ههنا وهو حق المولى فان رقبته مملوكة لسيده فلو ثبتت
الملك لكان الرقيق المملوك مالكا وهو خلاف ما ثبت في الشرع لا لعدم المقتضي اے ليس
تخلف المسبب عن السبب لعدم المقتضي بل المقتضي متحقق وهو اهلية التصرف مع انعدام المقتضي
وهو اهلية ملك الرقبة لتحقق المانع واما المسبب فهو وان استلزم وجود سببه لكن لا يستلزم وجود
سبب معين ويجوز تعدد الاسباب لاهلية التصرف والحاصل انا لا نسلم ان ملك التصرف
انما يستفاد من ملك الرقبة لجواز تعدد الاسباب كما في الوكالة لانها تثبت ملك التصرف
ولا تثبت ملك الرقبة فرع لو اذن له المولى في نوع من التجارة كان له اى للعبد
التصرف مطلقا في انواع التجارات غير مقيد بنوع من الانواع سواء اذن فيه المولى اولم ياذن
قال في الحاشية هذا عند علمائنا الثلثة لوجود فك الحجر المانع من التصرف باهلية فيلغي
التقييد بنوع يعني ان العبد اهل للتصرف وانما كان محجورا للمانع وهو حق المولى وقد زال باذنه فقد عاد ما
كان حاصلا له وهو جواز التصرف مطلقا من غير تقييد وقال زفر والشافعي يختص بما اذن فيه
لان تصرفه لما كان بطريق النيابة عندهما كالوكيل كان مقتصرا على ما اذن فيه ولا يثبت له عموم التصرف
الا بالتنصيص وفيه ما فيه انتهت وجهه انا لا نسلم كون تصرفه بطريق النيابة لكونه اهلا للتصرف بنفسه
وفيه نظر لان رفع الحجر في نوع يجوز ان يكون لغرض لا يوجد في نوع آخر فلا يلزم من اسقاط الحجر فيه
الاسقاط في كل نوع ودعوى ان الاسقاط لا يختص بنوع دون نوع غير مسلم ضرورة ان الغرض
الداعي للاسقاط في هذا النوع قد لا يوجد في نوع آخر فتامل ويثبت يده على كسبه كالمكاتب
وانما يملك حجره دون المكاتب لان فك حجره بلا عوض فيكون كالهبة بخلاف الكتابة فهي كالبيع
يعني ان المانع من الكسب في العبد المأذون انما كان حق المولى وقد زال بالاذن كما ان المانع
في المكاتب قبل الكتابة كان حق المولى وقد زال بالكتابة فكان كسبه له لا للمولى والفرق
ان المولى يملك حجر العبد المأذون بعد اسقاطه لان مدار الحجر والاذن على الملك فما دام ثبوته
كان حق المولى ثابتا فيكون كالهبة ويملك الواهب فيها الرد بخلاف الكتابة فان فك حجر المكاتب

بالعوض فيكون كالبيع ولا يصح الرجوع عنه [illegible] اما الموت فهادم لاساس التكليف لان
العبد اذا مات تحقق العجز الذي لا يرجى زواله فيسقط التكليف بتة لفوات غرضه وهو الاداء بالاختيار
فلا يبقى على ذمة الميت الا ما كان متعلقا بعين ههنا كلام وهو ان هذا الاستثناء غير صحيح فان رد الوديعة
والمغصوب لا يتصور بدون القدرة مع انه ليس من باب التكليف والاستثناء يقتضي كون
المستثنى من هذا الباب فلا يصح ان يكون استثناء مفرغا متصلا اذ ليس على ذمة الميت ما كان
متعلقا بعين ايضا ولا يصح ايضا ان يكون منقطعا لانه مفرغ فيلزم ان يكون المنقطع مفرغا اذ المستثنى
منه ههنا محذوف مع انه من اقسام المتصل والجواب ما افاد بعض الاعاظم ان الا ههنا صفة بمعنى غير وهو فاعل
لا يبقى والحاصل انه لا يبقى على ذمة الميت غير المتعلق بعين او مال واما المتعلق بعين او مال فلا يبقى على ذمته
ايضا لكن لصاحب الحق ان ياخذ من العين او المال كالوديعة والمغصوب فان المودع والمغصوب
منه ان ياخذه كما كان في الحيوة وعلى الورثة ان يردوه او بمال تركه كالديون والوصايا فان
حق الدائن والموصى يتعلق بمال تركه المديون والموصي والتجهيز يقدم على الديون والوصايا بالاجماع
لكون الحاجة اليه اقوى منها الى قضاء الدين كما كان يقدم لباسه في حال الحيوة على حق الغرماء حتى
لا يمكن لهم ان يمنعوه لمس الحاجة اليه ثم يقدم الديون على الوصايا لان الحاجة الى قضاء الدين اشد
من الحاجة الى الوصايا لان الدين واجب والوصية تبرع واسقاط الواجب اهم من التبرع ثم يقدم
وصاياه اذا لم تجاوز الثلث ثم يجري الميراث بطريق الخلافة لان حاجة الميت الى من يخلفه في
امواله باقية بعد موته فاقام الشارع الوارث مقامه واذا لم يكن على ذمة الميت المطالبة بشيء
من الحقوق فلا يصح الكفالة عنه بما عليه اي على الميت من الديون بعد الموت عند ابي حنيفة رح
لانها اي الكفالة عبارة عن ضم الذمة الى الذمة في المطالبة ومن ثمه يصح للدائن المطالبة عن الاصيل
والكفيل على السواء فله ان يطالب من ايهما شاء ولا مطالبة ههنا فلا ضم فصار الدين كانه ساقط عنه في
احكام الدنيا لان المطالبة لا يمكن مع انعدام المحل بالكلية فلا يتحقق ضم الذمة الى الذمة وعندهما اي
عند ابي يوسف ومحمد رح يصح الكفالة عن الميت ولو لم يترك مالا ولا كفيلا وبه قالت الائمة الثلثة
لحديث جابر بما على فصلى عليه قال في الحاشية عن جابر كان رسول الله صلى الله عليه
وسلم لا يصلي على رجل مات وعليه دين فاتى بميت فقال اعليه دين قالوا نعم ديناران

قال صلوا على صاحبكم فقال ابو قتادة الانصاري هما علي يا رسول الله فصلى عليه
رسول الله صلى الله عليه وسلم رواه ابو داود والنسائي كذا في التقرير انتهى اعلم ان الروايات مختلفة
ففي هذه الرواية ديناران وفي رواية اخرى ثلثة دنانير فقال صلوا على صاحبكم فقال ابو قتادة صل عليه
يا رسول الله وعلي دينه فصلى عليه وفي رواية وكان عليه ثمانية عشر درهما او سبعة عشر درهما قيل هذا لان
قيمة الدنانير لعلها يبلغ هذا المقدار من الدرهم او القضية مختلفة هذا دليلهم النقلي واما العقلي فذكره بقوله
لان الموت لا ينافي الحقوق شرعا ولذا يطالب الميت بها في الآخرة اجماعا ولو ثبت
له مال يطلب به في الحال ولا يتصور ذلك بدون ان يكون الدين عليه باقيا ولذا يصح التبرع بالاداء
اي باداء ما وجب عليه من الدين فلو لم يكن على ذمة الميت لما صح اذ الاداء انما يكون بعد الثبوت
على الذمة والجواب انه اي الحديث يحتمل العدة قال في الحاشية قال ابن الهمام وهو
الظاهر اذ لا يصح الكفالة للمجهول انتهى لانها انما تتم بقبول المكفول في المجلس ولم يوجد فيما نحن
فيه لما في لفظ عن جابر للحاكم وفي التقرير وهو مشكل يعني يؤيد عدم الكفالة ما اخرج حاكم عن جابر
وقال صحيح الاسناد فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول هي عليك وفي مالك والميت عنها
بري فقال نعم فصلى عليه مما قال في التقرير من ان هذا ينافي العدة لان التبرع لا يكون مشغول الذمة
وههنا قد شغل رسول الله صلى الله عليه وسلم ذمة ابي قتادة بقوله هي عليك والتزم جابر ذلك بكلمة الايجاب
فيكون كفالة مزيف بما قال المصنف فقال ظاهر كما بينا في العدة بينا في الكفالة ايضا لعدم
براءة المكفول عنه في الكفالة فتامل انتهى يعني ان في الكفالة حين اداء الكفيل وان بطل مطالبة
الدائن لكن ذمة المديون لم يفرغ فان الكفيل يطالب بما اداه منه فهذا الحديث كما يدل على نفي الوعد
كذلك يدل على نفي الكفالة ايضا ويحتمل ان يكون اقرارا بكفالة سابقة على الموت و
فيه ما فيه قال في الحاشية اشارة الى ما في رواية في صحيح ابن حبان فقال ابو قتادة
انا اكفل به فاتى بالوفاء فصلى عليه صلى الله عليه وسلم وكان عليه ثمانية عشر
درهما او سبعة عشر درهما وفي كونه منافيا للوعد كما في التقرير نظر لجواز المبالغة
في وفاء الوعد كما هو المتعارف انتهى قيل حاصل ما في التقرير ان لفظ انا اكفل صريح في الكفالة ينافي الوعد
والصرف عن الظاهر بلا ضرورة غير صحيح وحاصل النظر ان هذا ظاهر وان كان كفالة لكن يحتمل ان يكون وعدا و

في ايراد لفظ الكفالة اشارة الى توكيد الوعد كما هو المتعارف في المواعيد فالتعارف مؤيد للوعد كما ان اللفظ يؤيد الكفالة والعبرة انما هو للتعارف فالحمل على الوعد راجح والمطالبة الاخروية باعتبار الاثم لا يفتقر الى بقاء الذمة جواب عن الدليل العقلي محصله ان المطالبة الاخروية لا يحتاج الى بقاء الذمة فلا يصح الاستدلال بالمطالبة الاخروية على بقاء الدين المستلزم لبقاء الذمة واورد عليه بانه وقع في الاحاديث الصحيحة انه يعطي الغريم بازاء دينه الصلوات المفروضة من اعمال المديون لا انه ياثم فقط وصحة التبرع لبقاء الدين من جهة من له اعني الدائن فان السقوط اي سقوط المطالبة عن الميت بالموت انما هو لضرورة فوت المحل لا لوصول الحق الى مستحقه ليظهر في حق من عليه دين و من له يعني انه لا يظهر السقوط في حق من عليه الدين وهو المديون ولا يظهر السقوط في حق من له الدين وهو الدائن فيبقى من جهته لا من جهة المديون بقي ههنا كلام وهو ان الدين امر نسبي فلا يتصور بقاءه مع انتفاء المديون لان النسبة لا يعقل بقاءه الا ببقاء المنتسبين واجيب عنه بان الامور النسبية لابد من تحقق طرفيها في الذهن عند تصورها واما النسب الماخوذة بحسب الخارج اي باعتبار الامور الخارجية فحالها بالنسبة اليها على ثلثة انحاء احدها ان يقتضي وجود كل منهما النسبة المعينة مثلا اذ لا يعقل وجودها في الخارج ما لم يتحقق طرفاها في الخارج بالفعل وثانيها ان لا يقتضي وجود كل منهما بل يحصل مع عدم وجودهما كالنسبة اللزومية بين الممتنعات وثالثها ان لا يقتضي الا وجود احدهما فقط كالبعدية الحاصلة بالفعل لوجود زيد بالنسبة الى عمرو وقد فات وجوده في الخارج فان هذه البعدية الخاصة يقتضي وجود زيد فقط دون عمرو والدين بالنسبة الى الدائن من هذا القبيل فان من لوازمه الخاصة صحة المطالبة وهي تتحقق بالنسبة الى الدائن الموجود ولا يصح بالنسبة الى المديون المعدوم بفرض موته فالوجود الفرضي من هذه الجهة يتصور وجودها بالنظر الى الطالب دون المطلوب ورد بان هذا القدر من الوجود الفرضي للدين اذا كفى لصحة التبرع فليكف لصحة الكفالة ايضا وقد دل الحديث على ذلك وفيها رعاية حال الميت عن ايجاب دفع اثمه ولو في الآخرة فان الاثم يندفع عنه لوصول المال الى مستحقه الا ان يقال الكفالة انما هي من جانب الميت فلابد من بقاء المطالبة من جهته حتى ينضم الذمة الاخرى اليه وهي لم توجد فكيف يصح الكفالة هذا ما تيسر للعبد المفتاق الى رحمة ربه الهادي محمد عبد الحق الفاروقي الخيرآبادي لطف الله به في العواقب والمبادي في شرح شطر من المبادي القديمة بان تطاول عليه الهواد والحمد لمبدء المبادي ومعطي الايادي والصلوة على خير من تبرأ من النادي وفصيح من عرب البوادي سيد شهر من القرى والبوادي وعلى آله وصحبه نجوم الهدى شفعاء يوم التنادي فقط تمت